Franciscan Fathers, Friar Convent
ELLICOTT CITY, MARYLAND

Franciscan Fathers, Minor Community
ELLICOTT CITY, MARYLAND

PROBLEM ISTNIENIA BOGA

Franciscan Fathers, Minor Conventual
ELLICOTT CITY, MARYLAND

X. DR. M. SIENIATYCKI
PROF. UNIW. JAGIELL.

PROBLEM ISTNIENIA BOGA

NAKŁAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ - - WARSZAWA - - WILNO
1923

CZCIONKAMI DRUKARNI ŚW. WOJCIECHA

PRZEDMOWA.

Przed kilkunastu laty wydałem broszurę p. t. „Dowód kosmologiczny na istnienie Boga". Obecnie w niniejszej pracy podaję więcej dowodów na istnienie Boga, włączając w nią także i dowód wspomniany w nieco zmienionej formie. Będzie tedy ta praca częściowo powtórnem wydaniem „Dowodu kosmologicznego", ale właściwie z powodu nowego materjału, trzy czwarte książki zapełniającego, pracą nową.

Zadaniem niniejszej rozprawy jest przedstawić dowody na istnienie Boga i kwestje, z dowodami się wiążące, w sposób jasny, przystępny, naukowy co do treści, ale popularny co do formy.

Dlatego pomijam z rozmysłu w mej pracy cytowanie powag naukowych, częste powoływanie się na literaturę odnośną i t. p. aparat naukowy. Starałem się dowody filozoficzne przedstawić w formie jak najbardziej przystępnej, by ułatwić zrozumienie argumentacji i szerszym warstwom czytelników. Wiem, że dowodów na istnienie Boga można przytoczyć jeszcze więcej, i te, które przytoczyłem, możnaby rozszerzyć, pogłębić, ale i to, co podaję, inteligentnemu czytelnikowi posłuży, sądzę, do utrwalenia jego przekonania

o istnieniu Boga, dostarczy broni do odpowiedzi na zarzuty, podnoszone przeciw tej prawdzie, niewierzącego skłonić może do rewizji poglądów dotychczasowych na problem istnienia Boga.

Z tych punktów widzenia zechce łaskawy czytelnik oceniać moją pracę.

Autor.

Kraków, 29 czerwca 1922.

SPIS RZECZY.

	Strona
Przedmowa	V—VI
Wstęp	1—3
Rozdział pierwszy. Teorje błędne	5—33
1. System oparty na wierze. *Tradycjonalizm*	6—8
2. System oparty na bezpośredniem widzeniu Boga. *Ontologizm*	8—13
3. Systemy oparte na uczuciu	13—27
A. Sentymentalizm	13—18
B. Modernizm	18—27
4. Systemy oparte na czynie woli	27—32
A. Pragmatyzm	27—32
B. Dowód etyczny Kanta	32
5. System poznania Boga instynktownie	32—33
6. System poznania Boga z idei wrodzonej	33
Rozdział drugi. Dwa pewniki	34—49
1. Świat realny istnieje	34—40
2. Zasada dostatecznej racji i przyczynowości	40—49
Rozdział trzeci.	50—209
I. **Dowody ze świata nas otaczającego**	50—151
1. Dowód kosmologiczny	50—123
2. Dowód z celowości	123—151
II. **Dowody ze zjawisk duszy ludzkiej**	151—209
1. Dowód z powszechnego przekonania ludzi o istnieniu Boga	151—181
2. Dowód etyczny	181—201
3. Dowód z pragnienia szczęścia	201—209
Rozdział czwarty. Istota Boga. Panteizm	210—218

WSTĘP.

Nie potrzebuję czytelników długo przekonywać, jak wielkiej wagi jest mieć rozumne i głębokie przeświadczenie o istnieniu Boga.

Że bez takiego przeświadczenia niema religji, rzecz aż nadto widoczna. Wszak religja jest stosunkiem człowieka z Bogiem. Z jednej strony nad nami Istota rozumna, święta, nasz Stwórca i Pan, a zarazem miłosierny Ojciec, nieobojetny na losy ludzkie, kierujący niemi, i pomocną dłoń do człowieka wyciągający — z naszej znowu strony cześć tej Istoty, ufność w jej opiekę, miłość, utrzymywanie z nią ustawicznych stosunków przez modlitwę, ofiarę — oto istota religji. Zawsze też cała ludzkość nieinaczej pojmowała religję tylko jako żywy, czynny, wzajemny stosunek między osobowym Bogiem a człowiekiem. Religja, która w miejsce Boga postawić chce człowieka, ludzkość, przyrodę, kulturę czy cokolwiek innego, jest karykaturą i parodją religji, stoi też w rażącej sprzeczności z tem, co ludzie zawsze za religję uznawali.

Wiara jasna, żywa i głęboka w istnienie Boga rozwiązuje najrozumniej wszystkie kwestje palące. Skąd się wziął wszechświat, skąd życie, skąd człowiek, dokąd wszystko zmierza, oto pytania, które nie mogą być obojętnemi dla nikogo, a na które wiara w Boga daje zadowalające odpowiedzi.

Przeświadczenie o istnieniu Boga nadaje pracom ludzkim niespożytą, bo wieczną trwałość, życiu bez-

cenną wartość, podnosi niesłychanie godność człowieka.

Przeświadczenie żywe i głębokie o istnieniu Boga jest dla człowieka ostoją, wśród najsroższych doświadczeń życia, jest tarczą przed pokusami, dźwignią z upadków, jest gwiazdą przewodnią, wiodącą na najwyższe szczyty uszlachetnienia i doskonałości moralnej.

Nic nie potrafi tak pocieszyć i podnieść na duchu człowieka w nieszczęściach jak ta myśl i przeświadczenie, iż nad nim czuwa Istota dobra, przyjazna, a potężna, bez której przyzwolenia ani włos z głowy nie spada, która karmi ptaki leśne i przyodziewa lilje polne; nic nie potrafi tak wesprzeć jego słabości jak przeświadczenie, iż na niego patrzy Bóg wspomożyciel jego nieudolności, ale i Sędzia kiedyś surowy.

Takiej to wagi jest wiara w istnienie Boga! W jaki sposób dojdziemy do poznania Boga?

Ze świata nas otaczającego, po części ze świata wewnętrznego naszej duszy. Przymioty i braki przyrody, jak i naszej duszy tęsknoty, pragnienia i stany doprowadzą nas przez rozumowe wnioskowanie do poznania istnienia Boga.

Wiele systemów, stojących na stanowisku teistycznem uważa drogę przez nas obraną w poszukiwaniu Boga za niepotrzebną, albo nawet za bezcelową. Podają też wspomniane systemy drogi swoje jedynie zdaniem ich wiodące do zamierzonego przez nas celu.

Zanim tedy udowodnimy sposobem wskazanym istnienie Boga, rozprawimy się wprzód z naszymi przeciwnikami, bacząc pilnie i rzeczowo, czy wskazywane przez nich drogi rzeczywiście do Boga prowadzą. Przekonamy się, sądzę, naocznie, iż te drogi są po części fałszywe, po części niepewne, po części na manowce sprowadzające.

Rozkład naszej pracy jest już przeto czytelnikowi widoczny z tego, cośmy powiedzieli. W rozdziale pierwszym przytoczymy i rozprawimy się z teorjami,

które chcą na innej drodze, nie na drodze rozumowych dowodów dojść do poznania istnienia Boga. W rozdziale drugim podamy i uzasadnimy pewniki, na których się opierają dowody rozumowe. W rozdziale trzecim przytoczymy dowody na istnienie Boga. W rozdziale czwartym zastanowimy się nad istotą Boga, którego istnienie wykazaliśmy w poprzednich rozdziałach. Przeciwko panteistom wykażemy w tym rozdziale, iż Bóg jest istotą rozumną, duchem, osobą. Będą to tylko wnioski z argumentacyj w dowodach na istnienie Boga zamieszczonych.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Teorje błędne.

Teorje, które zaraz przedstawimy, stoją na stanowisku, iż dowody rozumowe na istnienie Boga są niepotrzebne, albo nawet wprost niemożliwe. Są niepotrzebne, bo rozum ludzki bezpośrednio styka się z Bogiem, nie potrzebuje przeto dopiero jego istnienia dowodzić. Tak ontologowie, tak zwolennicy idei wrodzonej Boga, tak po części Reid.

Inni uważają dowody rozumowe istnienia Boga za niemożliwe do przeprowadzenia. Ci stoją na stanowisku, iż rozum nie jest zdolny poznać to, co transcendentalne. Rozum jest, ich zdaniem, zamknięty tylko w świecie zjawisk, a Bóg jest istotą nadzmysłową. Ponieważ atoli chcieliby wiarę w Boga ratować za wszelką cenę, jako podwalinę moralności, przeto wymyślili inne drogi pozarozumowe, wiodące rzekomo do Boga.

Tradycjonaliści oparli się na samej wierze. Bóg się ludzkości na początku objawił, a my jedynie wiarą w to objawienie możemy poznać istnienie Boga.

Inni obrali uczucie za władzę jedynie zdolną nas złączyć z Bogiem. Tu należą sentymentaliści różnych odcieni, nie wyłączając nowoczesnych modernistów. Inni jeszcze wzięli czyn ludzki, jako wyraz woli za drogowskaz, prowadzący do Boga.

1. System oparty na wierze.

Tradycjonalizm.

Główne zasady »tradycjonalizmu« dadzą się ująć w następującą syntezę:

Człowiek nie może poznać prawd religijnych jak tylko przez pouczenie, wierząc słowu nauczyciela. W taki też sposób dowiedzieli się ludzie o istnieniu Boga. Bóg się objawił pierwszym rodzicom i pouczył ich o sobie. Oni nauczyli tej prawdy swe dzieci, te zaś następne pokolenia i tak z pokolenia na pokolenie — t r a d y c j ą — stąd nazwa systemu, doszła do nas wiadomość o istnieniu Boga. Bez objawienia rozum ludzki, zostawiony sobie samemu, nigdyby tej prawdy nie był poznał. Cała nasza wiedza o Bogu ma jedyne źródło w wierze.

Ojcem tradycjonalizmu był de Bonald (1754—1840). Sławniejszymi wyznawcami tej teorji byli: Lamennais (†1854), Bautain (†1867), O. Ventura (†1861), Bonnetty (†1879).

K r y t y k a.

1. Tradycjonalizm był reakcją przeciw rozpanoszeniu się racjonalizmu i materjalizmu. Racjonalizm uznawał rozum za najwyższe kryterjum prawdy, materjalizm wykluczał wszelkie poznanie poza zmysłowem i doświadczalnem. Oba te błędy odrzucały prawdy religijne rzekomo dlatego, że nie dadzą się rozumem udowodnić ani eksperymentem indywidualnym stwierdzić. Tradycjonaliści, godząc się niebacznie na te zasady, wystąpili przeciw twierdzeniu racjonalistów, jakoby rozum był wogóle źródłem prawdy. Postawili tezę, równie skrajną jak była racjonalistów, odmawiającą rozumowi wprost zdolności poznania prawdy, zwłaszcza religijnej. Tylko wiara na objawieniu oparta jest źródłem naszego poznania. Bankructwo różnych systemów, powstałych w imię nieomylności rozumu, sprzyjało rozpowszechnieniu tradycjonalizmu. Był to szlachetny

odruch przygniatanej materjalizmem i niewiarą duszy ludzkiej, ale zbyt skrajny, by mógł być prawdziwy. Poniżał zbytnio rozum ludzki, tak jak racjonalizm ponad słuszność go wynosił. Prawda, jak zwykle indziej, tak i tu jest w pośrodku.

2. Tradycjonalizm zwrócił uwagę na wiele prawd, które pod wpływem racjonalizmu poszły w zapomnienie. Jeśli idzie o sam fakt, w jaki pierwsi ludzie poznali Boga, bez kwestji stało się to przez objawienie. Nie ulega również wątpliwości, że wiele prawd religijnych przez Boga objawionych tradycją dostało się do naszej wiadomości. Niemniej jest prawdą, że największa część ludzi nie przez rozumowe badanie dochodzi do poznania Boga, ale przez nauczanie rodziców, kapłanów i t. p. Co więcej, wielu ludzi może nawet nie byłoby w stanie wskutek osobistych niedomagań, np. nierozwinięcia umysłowego, pojąć dowodów na istnienie Boga. Nabycie więc tej prawdy przez wiarę jest sposobem odpowiadającym zewszechmiar naturze ludzkiej. Człowiek w ten sposób może Boga poznać łatwo, pewnie i bez błędu. W tem tylko tkwi przesada i błąd tradycjonalistów, że objawienie, zdaniem ich, jest jedynem źródłem poznania Boga. Nie tak jest, ale jak poniżej wykażemy, rozum i bez objawienia może poznać niektóre prawdy religijne, a przedewszystkiem istnienie Boga.

3. Tradycjonalizm podkopuje wiarę mimo, iż dla jej obrony został wymyślony. Bo co znaczy wierzyć? Uznawać coś za prawdę, opierając się na słowie mówiącego. Abym jednak rozumnie mógł wierzyć na czyje słowo, muszę wiedzieć, że mówiący godzien jest wiary, że zna prawdę, którą głosi, że się nie myli, że mię nie chce ani może w błąd wprowadzić. O tem wszystkiem muszę być przekonany nie na jego zapewnienie, ale skądinąd, bo inaczej byłby to nowy akt wiary, który tak samo wymagałby rozumnego uzasadnienia; boć przecie i kłamca może twierdzić, że jest

wiarogodnym i prawdę miłującym. Kiedy więc idzie o wiarę religijną, muszę wprzód wiedzieć, że Bóg rzeczywiście objawił prawdę, w którą mam wierzyć, że jest nieomylnym, prawdomównym, a przedewszystkiem, że istnieje. Wprawdzie o istnieniu Boga może mię do czasu upewnić powaga rodziców, katechety, nauczycieli, ale to wystarcza tylko do czasu, dopóki nie jestem na tyle duchowo rozwinięty, bym sobie z tej kwestji sam mógł zdać sprawę. Gdy to nastąpi, rozum mój chce widzieć racje, dlaczego mam wierzyć w istnienie Boga, a powaga zewnętrzna już małą tylko odgrywa rolę. Gdyby więc rozum ludzki nie był zdolny poznać istnienia Boga, wiara byłaby nierozumną i ślepą i słusznie wtedy mogłaby być przez rozumnych ludzi lekceważona i wyśmiewana.

Tradycjonaliści, odmawiając rozumowi zdolności poznania Boga, burzą tem samem fundamenta rozumnej wiary.

2. System oparty na bezpośredniem widzeniu Boga.

Ontologizm.

Ontologizm nie potrzebuje dowodów na istnienie Boga, bo twierdzi, iż Go widzi bezpośrednio.

Poznanie bezpośrednie może być zmysłowe i umysłowe. Zmysłowe znowu: zewnętrzne i wewnętrzne. Zmysłami poznajemy bezpośrednio przedmioty nas otaczające — to jest poznanie zewnętrzne. Bezpośrednio odczuwamy np. ból głowy — i to jest poznanie zmysłowe wewnętrzne. Umysłem bezpośrednio poznajemy np., że myślimy, że całość jest większa od swej części i t. p. W ten ostatni sposób, bezpośrednio, bez uciekania się do dowodów, poznajemy, zdaniem ontologów, istnienie Boga, bezpośrednim aktem rozumu dostrzegamy Jego obecność. Własnem wewnętrznem doświadczeniem odczuwamy Go, bezpośrednią intuicją rozumu Go widzimy. Poznanie to jest jeszcze niejasne, nieco ogólnikowe i dopiero przez refleksję staje się wyrazistem.

W Bogu poznajemy byty stworzone: ideę dobra, piękna, prawdy i t. p. Przedmioty pod zmysły podpadające stanowią tylko okazję dla umysłu, by zwrócił uwagę na rzeczy w Bogu się znajdujące.

Nazwa »ontologizm« pochodzi od Gioberti'ego, system sam jest bardzo stary, choć przybierał w ciągu wieków różne formy. W wiekach średnich wyznawcą ontologizmu był Marsiljusz Ficinus, Florentczyk († 1499), wielki miłośnik Platona. Ontologizm atoli jego przebrzmiał bez echa. Dopiero w nowszych czasach ontologizm nabrał większego rozgłosu.

Najwybitniejszym i najzagorzalszym propagatorem systemu tego był X. Wincenty Gioberti (1801 — 1852), polityk-filozof, prezydent ministrów w Piemoncie. Ontologizm w formie, jaką mu nadał Gioberti — w zasadzie taki jak wyżej przedstawiliśmy — kwitnął szczególnie koło połowy XIX w. nawet w najlepszych katolickich szkołach np. w kolegjach jezuickich. Wnet atoli był przez jezuitów usilnie zwalczany. Wielkim równie zwolennikiem ontologizmu był filozof-kapłan Antoni Rosmini (1797 † 1852). Głównem ogniskiem ontologizmu, jak widać z samych nazwisk koryfeuszów systemu, były Włochy. Dość także rozszerzył się we Francji i w Belgji.

Krytyka.

Ontologizm nie może się żadną miarę ostać wobec rozumnej krytyki.

1. Przedewszystkiem nikt nie ma tej świadomości, że widzi Boga, choćby najpilniej na swe duchowe akty zwracał uwagę. A przecież, gdybyśmy Boga bezpośrednio widzieli, musielibyśmy koniecznie posiadać świadomość tego aktu; bo skoro świadomość donosi nam o wszystkich innych aktach rozumu, to akt bezpośredniego widzenia Boga jako stanowiący, według ontologów, podstawę wszelkiego innego poznania, tem bardziej musiałby dochodzić do naszej

świadomości. Nie można na to powiedzieć, że przyzwyczajenie sprawia, iż nie zwracamy uwagi na Boga, choć Go bezpośrednio widzimy. Choćby nawet tak było, to przynajmniej wtedy, gdy z rozmysłu i skrupulatnie na nasze czynności reflektujemy, musielibyśmy Boga w nas zobaczyć. Niepodobna bowiem, by akt rozumu, zwłaszcza odnoszący się do przedmiotu takiej wagi, nawet przy bacznem śledzeniu, uszedł uwagi naszej. Również nie jest uzasadnioną odpowiedź, iż dlatego bezpośrednie poznanie Boga nie dochodzi do naszej świadomości, że jest ono niewyraźne jeszcze i ogólnikowe. Trudno przedewszystkiem zrozumieć, jak Bóg, sama prawda, bez przymieszki błędu, samo światło duchowe mógłby niewyraźnie umysłowi się przedstawiać. Ale przypuściwszy nawet tę możliwość, mielibyśmy świadomość przynajmniej niewyraźnej i ogólnikowej idei Boga, zwłaszcza wtedy, gdy się ku niej całą uwagą zwrócimy. Tymczasem ani jasnej ani przyćmionej bezpośredniej idei Boga nie posiadamy.

2. Gdybyśmy bezpośrednio Boga widzieli, niktby wtedy nie błądził w pojęciu Jego istoty ani Jego przymiotów — niktby nie miał nawet nieuzasadnionych wątpliwości, czy Bóg istnieje — ateiści byliby niemożliwi. Poznanie Boga byłoby tak pewne, trwałe i przekonywające, jakiem jest poznanie pierwszych zasad logicznych np. że całość jest większa od części, że coś nie może równocześnie być i nie być i t. p.

3. Gdzie są źródła tego błędu?

a) Przedewszystkiem pewne pozorne trudności mogły go zrodzić. Zdawało się ontologom, iż tylko ich systemem dojść można do poznania Boga.

Wszak rzeczy skończone, mówili, nie mogą nas doprowadzić do poznania Nieskończonego. Owszem, poznanie rzeczy skończonych zdaje się już suponować poznanie Nieskończonego, bo aby poznać, że coś jest skończone, muszę porównać je z Nieskończonym, a więc wprzód już muszę mieć ideę Nieskończonego.

Wątpliwości i obawy ontologów są płonne. Ze stworzeń skończonych nie mogę oczywiście poznać dokładnie, ale nie jest wykluczone niedokładne przynajmniej poznanie Nieskończonego. Stworzenia lubo niesłychanie w doskonałościach niższe od Stwórcy, zawsze przecie są odbiciem Jego doskonałości, są Jego obrazem. Z obrazu można, choć niedokładnie, poznać jego twórcę. Że Stwórca musi być nieskończenie doskonały, tego oczywiście wprost w stworzeniach skończonych nie widzimy, ale poznawszy Go raz ze stworzeń, możemy rozumowaniem dojść już do przekonania, iż musi być Nieskończonym.

Nie jest też rzeczą konieczną mieć wprzód ideę Nieskończonego, by poznać, że rzeczy stworzone są skończone. Rozmyślając nad przymiotami stworzeń, porównywając jedne z drugiemi dochodzimy do przekonania, że wszystkie są ograniczone w swych doskonałościach, że przeto z koniecznością domagają się jakiegoś bytu nieskończonego, z którego wzięły swe doskonałości.

Podobną odpowiedź trzeba dać na zarzut, iż aby poznać, że coś jest stworzone, muszę już wprzód wiedzieć o istnieniu Stwórcy, by mieć ideę dobra absolutnego, piękna i t. p., muszę tę ideę widzieć w absolutnem Dobru, Pięknie czyli w Bogu.

Tak nie jest. Że coś jest stworzeniem czyli że niema bytu samo z siebie, łatwo to mogę poznać z przypadłości i ograniczoności takiego bytu jak to poniżej wykażemy. Również nie muszę wprzód widzieć absolutne Dobro i Piękno, bym nabył idei piękna i dobra. Do tego wystarczy posiadać zdolność abstrakcji i odczuwania piękna fizycznego i moralnego czyli zdolność tworzenia ideału dobra i piękna. Dość rozumowi porównać czynności ludzkie z rozumną naturą ludzką, by widział, że pewne czynności są dla niej odpowiednie, inne nie. I już ma pojęcie dobra i piękna moralnego. Tak samo rzecz się ma z pięknem fizycznem. Dość

odczuć istniejącą w przyrodzie harmonję barw i kształtów, by sobie urobić pojęcie piękna. Również do nabycia pojęcia konieczności, wieczności, niezmierzoności nie potrzeba wprzód widzieć te przymioty w Bogu — nie! Dość od rzeczy stworzonych oderwać myślą to, co w nich wiecznie się powtarza jak np. te same ich natury z pominięciem tego, co jednostkowe, co zmienne, aby nabyć pojęć powyższych. Bo choć rzeczy ustawicznym podlegają zmianom, to na dnie ich jest coś, co zawsze takie same, byle je tylko z łupiny czasu, przypadłości, cech indywidualnych wyłuszczyć, a to już może sam rozum uczynić.

b) Głębszą przyczyną błędu ontologów było pomieszanie porządku ontologicznego, rzeczowego, z porządkiem myślowym. Tak bowiem argumentowali: Porządek ontologiczny musi iść równolegle z porządkiem myślowym. Pierwszą istotą w porządku ontologicznym i przyczyną wszystkiego jest Bóg, a zatem pierwszym musi też być i w naszej myśli. Lecz pierwszem pojęciem w naszej myśli to pojęcie bytu, pojęcie bezpośrednio, bez dowodów dostrzegane. Kto bowiem jaką rzecz widzi, czy o niej cośkolwiek myśli, pierwsze co o niej myśli to, że jest czemś, że jest jakimś bytem. Idea ta bytu jest uniwersalną, obejmującą byt wszelki. Ona jest rodzicielką dalszych idei, bo każda idea jest ostatecznie bytem na swój sposób istniejącym. A zatem znaleźliśmy Boga, wołają ontologowie! Idei tej pierwszej w nas, uniwersalnej, twórczyni dalszych idei odpowiadać tylko może Bóg Wszak tylko On jest takim jak ta idea: pierwszym w naturze, tak jak ona jest pierwszą w myśli, przyczyną wszystkiego, obejmującą w sobie wszystkie byty.

Próżne złudzenie i prosta gra wyobraźni! Byt ów uniwersalny, który jest naszem pierwszem pojęciem, to pojęcie najpustsze w świecie co do treści, posiadające jedną tylko cechę bytu. Kto o rzeczy wie tylko tyle, że jest bytem, doprawdy bardzo mało o niej wie.

Byt zaś, który nazywamy Bogiem, to pełnia wszystkich doskonałości. Byt w naszej myśli to najogólniejsza abstrakcja, rozciągająca się właśnie dla swej ogólności do wszystkich bytów, stąd jego uniwersalność — byt zaś boży to najbardziej jednostkowy byt, pełnią swych doskonałości realnych, wyróżniający się od wszystkich bytów poza nim zostających. Byt boży to byt w swym zakresie najszczuplejszy, a w treści najpełniejszy, podczas gdy byt naszej myśli to byt zakresem najobszerniejszy, a treścią najszczuplejszy. Byt naszej myśli jest niczem poza naszą myślą, ani też w ten sposób jak jest w naszej myśli, ze swą nieskończoną uniwersalnością, istnieć w naturze rzeczy nie może — jednostki tylko w naturze istnieją. Przeciwnie byt boży jest bytem jak najbardziej realnym, rzeczywistym poza myślą istniejącym. Jakżeż tedy można te dwa tak odrębne byty utożsamiać?

Również nieuzasadnione jest twierdzenie, iż byt realny idzie równolegle z bytem myślowym, czyli, że co pierwszem jest w naturze, to pierwszem też jest i w naszej myśli. Właśnie jest wprost przeciwnie. Tylko w myśli bożej jest tak, jak chcą ontologowie. Tylko On siebie najpierw pojmuje, a potem wszystko inne w sobie, ale my inaczej. U nas to co najnikczemniejsze, najbardziej nieokreślone, najogólniejsze, a najmniej treściwe jest pierwsze w naszej myśli: ów byt uniwersalny, o którym dopiero co była mowa, a im co pełniejsze treścią, tem później staje się własnością naszej myśli i dlatego Bóg dla swej pełni nieskończonych doskonałości nawet ogarniony naszym umysłem być nie może.

3. Systemy oparte na uczuciu.

A. Sentymentalizm.

Sentymentalizmowi formę systemu nadał Henryk Jacobi (1743 — 1819). Jego zamiarem było ratować podstawy wiary chrześcijańskiej przeciw nihilizmowi religijnemu, sprowadzonemu filozofją Kanta.

1. Jacobi rozróżnia w człowieku trzy władze: zmysły (sensus, Sinn), rozum (ratio, Verstand) i umysł (intellectus, Vernunft). Zmysły poznają świat materjalny, umysł duchowy. I zmysły i umysł zachowują się biernie przy poznawaniu. Umysł przyjmuje przedmiot nadzmysłowy nic o nim nie sądząc. Sąd, dowodzenie, wnioskowanie należy do rozumu. Tak jak zmysł widzi bezpośrednio przedmioty zmysłowe, tak umysł duchowe. Umysł to oko duszy. Wszystko tedy, co leży poza zmysłami jak Bóg, Opatrzność, dusza, wolność woli, poznajemy bezpośrednio umysłem. Umysł objawia swe spostrzeżenie uczuciem, afektem, sentymentem. Tak jak zmysł uczuciem zmysłowem objawia, iż doznał wrażenia od zmysłowego przedmiotu, tak umysł uczuciem duchowem, że poznał przedmiot nadzmysłowy. Przylgnięcie umysłu do przedmiotu uczuciem poznanego nazywa się wiarą. Każde tedy uznanie czegoś za prawdę, nabyte nie przez rozumowanie, ale przez bezpośrednie odczucie przedmiotu nazywa się wiarą.

Pewność wiary jest bezwzględną. Nie potrzebuje dowodów, owszem wyklucza. »Bóg, powiada Jacobi, którego istnienie możnaby udowodnić, nie byłby Bogiem; człowiek w sercu jest chrześcijaninem, w głowie pozostaje poganinem.« Rozum, chcący udowodnić istnienie Boga, prowadzi do ateizmu. Rozum mówi np., że nie możemy poznać rzeczy materjalnych poza nami istniejących, my jednak zmysłami o ich istnieniu jesteśmy przekonani. Tak samo rozum mówi, że nie można udowodnić istnienia Boga, bo z bytu warunkowego można tylko wnioskować na przyczynę warunkową. Owszem, rozumowanie prowadzi do nihilizmu duchowego. Bo rozumem tylko to pojmujemy, co sobie sami skonstruujemy. Przedmiotem tedy rozumu są tylko subjektywne nasze wytwory, które nas absolutnie nie mogą doprowadzić do poznania przedmiotu poza nami istniejącego.

2. Owo sentymentalne pojmowanie wiary jest charakterystyczną cechą przeważnej części teologów protestanckich, a i w szerokich kołach inteligencji znajduje licznych zwolenników i sympatyków.

Zarzucają dowody na istnienie Boga, a jedynie uczuciem chcą Go dosięgnąć. Oddzielają teren nauk świeckich, który oddają do badania rozumowi, od terenu religijnego, który przysądzają uczuciu. G. v. Schulthess-Rechberg powiada: »Można zrezygnować z dowodów na istnienie Boga, a zamiast tego trzeba postawić człowieka wobec objawienia Boga i czekać, czy człowiek zrozumie działanie Boga« i to czy zrozumie »doświadczalnie na sobie.«[1]) Ed. v. Hartmann każe szukać religji w uczuciu. Dla Straussa religja jest »uczuciem zależności,« a tego, od kogo się czujemy tak zależnymi, nazywamy Bogiem. Według O. Pfleiderera wiara posiada fundament swej pewności we własnem wnętrzu ludzkiego ducha, w uszczęśliwiającem uczuciu serca, które nosi prawdę w sobie niezależnie od wszystkich argumentów jak i napaści rozumu. W uczuciu daje się Bóg człowiekowi poznać — jak? »Twórcza siła Boga promieniuje ustawicznie w świat, a więc i w ludzkie uczucie.« Stosunek Boga do człowieka jest podobny do stosunku magnetyzera do swego medjum, do stosunku sympatyków. »Uczucie religijne jest mniej więcej tem samem, co poeci i filozofowie nazywają uczuciem Nieskończonego, owo niedające się wyrazić uczucie, które nas chwyta w samotności nocy na widok gwiaździstego nieba.«[2]) Wiara jest więc »doświadczone, odczute, jakby zasmakowane poznanie,« jest to bezpośredni kontakt rozumu z bóstwem. Przekonanie o prawdzie tego — w co wierzymy, nabywamy razem z owem odczuciem i sma-

---

[1]) Der Gedanke einer göttlichen Offenbarung, Zürich 1893.

[2]) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl. 1884.

kowaniem. Religja jest »umiejętnością serca — jest to wewnętrzny sentyment, o który się rozbijają wszelkie rozumowania«, jest to jakiś smak duchowy, według którego człowiek duchowy sądzi pewniej i lepiej, niż podług reguł filozofji i logiki. Wiara niema innego źródła jak uczucie i żadnemu innemu prawu nie podlega, »nic nie udowadnia, nie wnioskuje, roztrzyga wprost i kategorycznie.« »Wiara nie jest ani intuicyjnem, ani naukowem, lecz uczuciowem poznaniem, a przecież co do pewności i zadowolenia, jakie daje, nie stoi poza wiedzą i intuicją, bo odnośnie do swego przedmiotu umie uczynić zależną od siebie wszelką wiedzę i intuicję.« Tak twierdzą sentymentaliści.

a) Krytyka systemu Jacobi'ego.

By zrozumieć lepiej system Jacobi'ego, trzeba znać tło psychiczne Jacobi'ego, na którem system powstał. Jacobi przyznawał z jednej strony rację poglądowi Kanta, iż rozumowanie nasze już z natury naszego umysłu musi być subjektywne. Z drugiej strony pragnął ratować podstawy wiary za wszelką cenę.

Jacobi twierdzi, iż bezpośrednio odczuwamy obecność Bożą, co jest wbrew wszelkiemu doświadczeniu. Kładzie w duszy ludzkiej rozdwojenie: jedna władza poznaje ponad wszelką wątpliwość istnienie Boga, a druga wiedzie do ateizmu. Tymczasem my wcale tej walki wewnętrznej nie doświadczamy w sobie. Natura nasza byłaby doprawdy jakiemś monstrum, gdyby zachodził podobny w niej rozdźwięk. Niepodobna nam przecie w to wierzyć, co rozum udowadnia jako nieprawdziwe. To jest wbrew naszej rozumnej naturze. Niepodobna też bez rozumnych racyj zawierzyć samemu uczuciu, jak to poniżej zobaczymy. Racje, które Jacobi podaje, dlaczego nie możemy ze świata nas otaczającego dojść rozumowaniem do Boga są fałszywe,

na subjektywizmie teorji poznania Kanta oparte, o czem niżej będzie mowa.

b) Krytyka sentymentalizmu wogóle.

1. Uczucie jest zawodnem kryterjum prawdy. Może od Boga pochodzić, ale może też być własnem urojeniem. Niekierowane rozumem jest źródłem błędów, fanatyzmu i indyferentyzmu religijnego. Wszyscy marzyciele religijni, wszyscy sekciarze twierdzili, że doznają uczuć przez Boga natchnionych, a wiadomo, iż były to tylko złudzenia. O, gdyby te uczucia tylko od Boga pochodziły, ale mogą pochodzić i z własnej, rozpalonej wyobraźni! Jak się tedy przekonać bez objektywnych, rozumowych dowodów, które pochodzą od Boga?

Religja, oparta jedynie na uczuciu, bez rozumnego uzasadnienia, słusznie mogłaby być lekceważoną przez ludzi praktycznych, kierujących się we wszystkiem rozumem, byłaby spychaną w dziedzinę zajęć niewieścich i dziecinnych.

Wiara na uczuciu jedynie oparta nie mogłaby się ostać wobec pokus, być niewzruszoną pobudką do spełnienia twardych obowiązków, byłaby zresztą wiarą ślepą. Prowadziłaby jednych do indyferentyzmu religijnego bo każda religja obudza mniej więcej silne uczucia, u innych byłaby podnietą fanatyzmu religijnego, wobec którego żadne najrozumniejsze argumenta nic nie wskórałyby.

Jest to już a priori rzeczą nie do uwierzenia, by natura tak nas wyposażyła, iżby w rzeczy największej wagi, jaką bezsprzecznie jest religja, skazywała nas na opieranie się na ślepem uczuciu, gdy zresztą nawet w rzeczach drobnych, codziennych każe się nam kierować rozumem.

Uczucie jest wielkiej wagi w religji. Ułatwia wiarę, usuwając nierozumne zarzuty, pociąga za sobą rozum i wolę, pomaga w wykonywaniu religijnych

obowiązków, ale musi być kierowane rozumem, inaczej wiedzie na manowce.

2. Kryterjum prawdy musi być u wszystkich jednakie, niezależne od wpływów postronnych a zwłaszcza od subjektywnego nastroju poznającego, bo jeśli prawda jest niezmienna, to tem bardziej musi być niezmiennem kryterjum, zapomocą którego rozstrzygamy, co jest prawdą. Tymczasem nic bardziej zmiennego, nic bardziej różnego u ludzi jak uczucie, zapomocą którego sentymentaliści chcą poznać prawdy nadzmysłowe. Uczucie jest różne u różnych ludzi i zmienia się w miarę stanu zdrowia, w miarę temperamentu, charakteru, wychowania, zależy od wpływu opinji publicznej, od ducha czasu i t. p. Gdyby więc wiara uczuciowa rozstrzygała o prawdzie i pewności naszego poznania o rzeczach nadzmysłowych, np. o istnieniu Boga, o nieśmiertelności duszy — to musiałyby te problemy na podstawie takiego kryterjum przez jednych być przyjęte jako prawdziwe, przez innych kategorycznie odrzucone jako fałszywe, a nawet przez tego samego człowieka wraz ze zmianą uczuć raz przyjęte, drugi raz odrzucone. Ktoby miał powód nie życzyć sobie istnienia świętego i sprawiedliwego Boga, temu bez wątpienia »serce« powiedziałoby, że niema Boga. Wiara tedy uczuciowa nie jest kryterjum prawdy, jest raczej środkiem do wprowadzenia zamieszania pojęć.

B. Modernizm.

Kierunkiem zbliżonym do sentymentalizmu jest modernizm. Najwybitniejszym przedstawicielem i twórcą modernizmu jest we Francji żyjący jeszcze Alfred Loisy, w Anglji — zmarły już Jerzy Tyrell. Modernizm został potępiony przez pap. Piusa X encykliką »Pascendi« w r. 1907.

System modernistów przedstawia się w głównym zarysie w następujący sposób:

1. Zródłem religji nie jest objawienie zewnętrzne, ale wewnętrzne. Objawienie wewnętrzne nie polega na bezpośredniem oświeceniu bożem, jakie i katolicyzm przyjmuje, ale wypływa z natury ludzkiej. W duszy są utajone, w podświadomości różne uczucia. Podświadomość jest zbiornikiem ukrytych idei, jest spiżarką życia duchowego. Stamtąd, od czasu do czasu, pod wpływem potrzeb natury ludzkiej, wśród szczęśliwych okoliczności wyłaniają się owe uczucia, wybuchają jak lawa z uśpionego chwilowo wulkanu, w postaci objawów miłości, nienawiści, przesądów; tam w podświadomości jest źródło snów, mistycyzmu, hipnozy, histerji i t. p. W tej także podświadomości spoczywają najpowszechniejsze z uczuć, uczucia religijne. Stamtąd wydostają się najaw w najrozmaitszej formie.

Czem jest ta podświadomość duszy? To sfera duszy bliżej nieznana, tajemnicza, podobna do podziemi wulkanicznych. Dla modernistów podświadomość jest »zakrytą głębią, krainą nieznaną duszy, z której wydobywają się i w górnej części duszy przychodzą do świadomości najrozmaitsze popędy, niespodziewane, nieoczekiwane, jakby nie nasze, ale od obcego ducha nam wlane.« Podświadomość i świadomość to nie dwa odrębne światy, to dwie strony życia tej samej duszy. Akty podświadome to aktorzy za kulisami, oczekujący swego czasu, by wyjść na scenę.[1])

[1]) Moderniści na dowód istnienia podświadomości podają różne objawy duszy. Sny, histerje, skrupuły mają być wynurzaniem się myśli, wyobrażeń z podświadomości, nad któremi wola świadoma zapanować nie może. Z dziedziny religijnej dowodem podświadomości mają być nagłe lub powolne nawrócenia, zmiana życia, objawy mistyczne, proroctwa. Wszystkie te fakty są objawami nagłego lub powolnego wydobycia się najaw w okolicznościach sprzyjających nowych myśli, nowych pragnień duszy. Tam, gdzie katolicy przyjmują wpływ łaski lub cudowny bezpośredni wpływ Boga, moderniści widzą przejście stanu duszy z podświadomości do świadomości.

Fakty religijne jak powolne czy nagłe nawrócenia, ekstazy religijne, proroctwa i t. p. nie dowodzą istnienia podświadomości. Tak przy

Co wywołuje z podświadomości religijne objawy i jakiemi aktami one się objawiają? Różne potrzeby, drzemiące na dnie duszy ludzkiej. Człowiek doznaje uczucia zależności od wszechświata, pragnie szczęścia, boi się nieszczęść, zniszczenia. Odczuwa potrzebę ideału, którego tu na ziemi nic zaspokoić nie może, tęskni za nieskończonością, za ciasno mu na świecie, tęskni za prawdą, za doskonałością. Otóż te potrzeby i pragnienie ich zaspokojenia wypędzają z podświadomości uczucia religijne. Zjawia się człowiekowi bóstwo, człowiek instynktownie, pewną intuicją serca czuje się z bóstwem złączony, doświadczeniem odczuwa jego obecność, smakuje ją, wierzy w bóstwo zjawiające się mu, jest głęboko przekonany, że to Bóg się mu objawił i niczem sobie nie da wybić z głowy tego przekonania. W uczuciu, w bezpośrednim, osobistym kontakcie z bóstwem, w odczuciu jego obecności polega objawienie się bóstwa, absolutu, niepoznawalnego. Doświadczenie tej obecności i rzeczywistości bóstwa i przylgnięcie do tego uczucia, połączonego z przeświadczeniem o realnem objawieniu się bóstwa stanowi wiarę, a o ile to uczucie jest zarazem odsłonięciem się bóstwa, krzykiem, wołaniem absolutu, wynurzającego się z krainy podświadomości, jest objektywnem objawieniem się Boga.

---

nawróceniach powolnych jak i nagłych człowiek nie działa na ślepo, pod przymusem wewnętrznym, ale widzi motywy, rozważa je, współdziała, czuje się przez nie pociągnięty, ale zarazem ma świadomość, iż nie jest przez nie zmuszony. Nawrócenie nie jest nagłem wydobyciem się pojęć nowych i opanowaniem nas przez nie mimowolnem, ale działaniem łaski z równoczesnem współpracownictwem naszem.

Przyrównywanie stanu ekstatycznego, jak to czynią moderniści, do stanu po użyciu alkoholu, eteru, opjum i t. d. nie wytrzymuje krytyki. Intuicje mistyczne są przygotowane przez wewnętrzne skupienie, przez wytrwałe dążenie do doskonałości, przez umartwienie. Anormalne stany naturalne są sprowadzone przez występek. W stanie ekstatycznym myślenie odbywa się logicznie, pod wpływem narkotyków chaotycznie. Po ekstazie wzmaga się zapał do dążenia do doskonałości, po użyciu narkotyków następuje depresja i obniżenie się moralności. Odmienne skutki wskazują na odmienne przyczyny.

W taki to sposób dochodzi się do poznania Boga. Nie przez rozumowanie, nie przez objawienie zewnętrzne przekonywamy się o istnieniu Boga, ale przez wewnętrzne ujawnienie się bóstwa duszy. Objektywnemu objawieniu się bóstwa odpowiada subjektywne uczucie bezpośredniego zetknięcia się z bóstwem. Czy temu uczuciu bóstwa odpowiada rzeczywistość, filozof tego nie wie — on stwierdza fakt tylko. Wierzący jest głęboko przekonany o realnem objawieniu się bóstwa, ma większą pewność, niż jakakolwiek wiedza daćby ją mogła. Indywidualne doświadczenie, przeżycie daje mu tę pewność.

2. Objawienie zewnętrzne tak jak i nauczanie zewnętrzne, wiara dla autorytetu zewnętrznego nie mogłaby stworzyć prawdziwej wiary religijnej. Gdy w człowieku, w jego naturze niema oddźwięku, nastroju na słyszaną naukę, to ona nie może zrodzić w nim wiary. Nauczanie zewnętrzne może być okazją do obudzenia się objawień wewnętrznych, ale nigdy nie stworzy wiary. Żądanie wiary dla objawienia zewnętrznego lub dla autorytetu Kościoła, jeśli mu nie towarzyszy objawienie wewnętrzne, nazywają moderniści ujarzmieniem myśli ludzkiej, tyranją duszy i t. p.

Modernizm nie wyklucza nauczania. Owszem uznaje, iż objawienie religij jak żydowska, chrześcijańska nie stało się bez nauczania, wpływu osobistego założycieli tych religij: Mojżesza i Chrystusa. Były to osobistości szczególnie przez Boga uprzywilejowane, w których potrzeba bóstwa, ów popęd religijny ludzkości, doszedł do punktu kulminacyjnego. Dlatego oni lepiej niż inni odczuli bóstwo, i temu odczuciu dali wyraz w nauczaniu, budząc w ten sposób podobne odczucie bóstwa w innych. Ci, którzy doznali tego odczucia bóstwa i przylgnęli doń wiarą, stanowili Kościół, byli wyznawcami pewnej religji. Objawienie bóstwa dokonało się w Chrystusie w szczególnie jasny sposób. Nie cudami, nie rozumowaniem przekonał

Chrystus swych słuchaczów, lecz udzieleniem im swoich wewnętrznych doświadczeń, które podobne doświadczenia budziły w słuchaczach. Odczuli w Chrystusie objawienie się bóstwa, dlatego do Niego przylgnęli. Dekalog Mojżesza, Ewangelja Chrystusowa wyszły z ich bezpośredniej świadomości objawiającego się im bóstwa. Jezus dał nam ewangelję, która odpowiadała głębi Jego serca. Bóg w ten sposób się objawia, że powołuje od czasu do czasu takie wybitne osobistości jak Mojżesz i Chrystus, które Jego ducha odbijają, odczuwają potężnie bóstwo i udzielając tej świadomości bóstwa innym, budzą w nich podobne doświadczenia i w ten sposób wyżłabiają w ludzkości pewien kierunek religijny.

3. Wyrazem, symbolem owych objawień bożych w ludzkości są dogmaty przez Kościół ułożone. Są to formuły, starające się ująć w pewne kształty zewnętrzne same objawienia. Oczywiście objawieniom nie będzie nigdy kresu i religja Chrystusowa nie zamknęła objawień. Bóg coraz doskonalej będzie się ludziom objawiał, bo w miarę wydoskonalonych potrzeb zbudzą się coraz wyższe potrzeby bóstwa, którym odpowiadać będą coraz głębsze, wszechstronniejsze, doskonalsze objawienia. Dogmaty są formułkami do czasu. W miarę nowych objawień nie ostoją się, nie obejmą stare formuły nowych prawd, nowe objawienia je rozsadzą. Dogmaty są symbolami pewnego okresu historycznego, pewnych pojęć filozoficznych, dlatego nowym dogmatom muszą ustąpić.

Kościół jest instytucją ludzką. Obejmuje tych, którzy podobnych doświadczyli objawień. Dobrze, że zbytnią ekspansję uczuć religijnych miarkuje, ale ustanowieniem dogmatów nie powinien stawiać przeszkód rozwojowi religijnemu. Niewielkiej zresztą są wagi teoretyczne określenia pewnych prawd np. Trójcy Św., bóstwa Chrystusa... główna rzecz wyrozumieć ich praktyczne dla życia religijnego znaczenie. Bo dogmaty

są tylko nieudolnemi określeniami dobroci bożej, Jego ojcowskiego do nas stosunku. Stąd zawierają wiele przesady, nieścisłości, błędów. Rozmaite »creda« ludzkości to jak pryzmat, rozczepiający jedno i to samo światło boże, byśmy je lepiej i wszechstronniej mogli obserwować.

Krytyka.

1. Modernizm zasadza religję na uczuciu. Jak wątłym jest ten fundament, widzieliśmy, omawiając sentymentalizm. W rzeczy samej uczucie doświadczanej obecności bożej może być złudzeniem, wytworem naszej wyobraźni.

Takiego doświadczenia nawet najlepsi chrześcijanie, nawet Święci nie posiadali. Nie można o nich powiedzieć,[1]) że nie mieli odpowiednich moralnych dyspozycyj, np. skupienia wewnętrznego, bo właśnie Święci posiadali wszystkie moralne warunki w wysokim stopniu.

Moderniści powołują się dla poparcia swego systemu na mistyków, którzy odczuwali obecność Boga. Były to atoli wyjątkowe dary łaski. Że nie był to stan naturalny, dowodzi rzadkość daru mistycznego. Gdyby to był dar naturalny, to wszyscy posiadający zdrowe władze umysłowe musieliby odczuwać obecność bożą, tak jak wszyscy mający zdrowe oczy widzą przedmioty zabarwione.

2. Immanentyści twierdzą, iż Boga nie można udowodnić, tylko doświadczyć, tymczasem wielu nie doświadcza Boga, więc jakżeż do nich trafić, by ich przekonać o Jego istnieniu? Czy nie są konsekwentni, przecząc istnieniu Boga ci, którzy Jego obecności nie doświadczają? Tak samo logicznie postępują jak ci, którzy w Jego istnienie wierzą, wsparci na wewnętrznem

[1]) Moderniści jako przyczynę, iż nie doznajemy obecności Boga, podają brak w nas moralnych warunków.

doświadczeniu. Modernizm tedy już zgóry rozgrzesza ateistów.

Objawienia modernistów to psychiczne stany duszy, której się wtedy zdaje, że widzi Boga. Ale czy człowiek rozumny, psycholog, historyk, przyrodnik nie będzie traktował owych objawień jako iluzyj, jako wizyj chorego mózgu? Bo jakżeż można brać na serjo to, czego udowodnić nie można, skoro już tyle podobnych objawień okazało się wierutną złudą?

A i dla tych, którzy doświadczają od czasu do czasu Boga, czy dla nich, w chwilach pokus, wewnętrznej rozterki duchowej, oschłości będą owe minione doświadczenia siłą, podporą, dźwignią życia? Nawet wierzący musi sobie wtedy zadać pytanie, czy nie uległ złudzeniu, czy nie stał się zabawką niezdrowej imaginacji.

Indyferentyzm religijny musi być następstwem koniecznem systemu modernistycznego. Wszak w każdej religji można mieć uczucie bóstwa, więc — każda religja prawdziwa, względnie każda fałszywa, a na takiem właśnie twierdzeniu polega indyferentyzm religijny!

3. Modernizm podkopuje podwaliny religji chrześcijańskiej. Znosi różnicę między religją naturalną a objawioną. Objawienia u modernistów są tylko nową ewolucją drzemiących na dnie duszy naturalnych religijnych uczuć. Niema różnicy między prawdami naturalnemi a objawionemi. Wszystkie są naturalne, bo są skutkiem naturalnego rozwoju i wszystkie objawione, bo przez objawienie rozumieją moderniści nowy objaw naturalnego zresztą rozwoju uczuć religijnych. Prawdy, które uznajemy za tajemnice, zdaniem modernistów, są tylko nieudolnym wyrazem tego, co o Bogu odczuwamy.

4. Bóg modernistów to coś bliżej nieokreślonego, bez treści. Można mieć jakie kto chce pojęcia o Bogu,

byle tylko łączność z Nim zachować, wtedy już się jest wierzącym. Osobowość Boga prawie że zniesiona przez modernistów. Mówią oni dużo o doświadczeniu tego co boskie, o potrzebie bóstwa i t. p., ale w określeniu bóstwa doznają wielkiego zakłopotania. Rzecz to naturalna. Doświadczyć uczuciem osobowego Boga niesposób, doświadcza się przecie tylko wrażeń, stanów psychicznych, zjawisk zmysłowych, a Absolut jest duchem. Afirmować Boga na podstawie rozumowych dowodów nie mogą, boby się sprzeciwili swym agnostycznym zapatrywaniom. Powiadają tedy, że idea bóstwa doświadczeniem nabyta nie da się bliżej opisać, zanalizować — uczynić to, znaczyłoby ją zepsuć. Da się wprawdzie pewnemi symbolami wyrazić, zwanemi dogmatami, ale te dogmaty są dziełem ludzkiem, nieudolnem, do czasu tylko użytecznem, nie odpowiadają zresztą w całości doznanemu uczuciu. A więc ta idea bóstwa modernistycznego nie ma nic określonego, nie ma treści, jest tylko chwilowem wrażeniem, które można odczuć, ale gdy się je chce ująć w pewną formę, rozwiewa się jak mara senna. Dlatego jedni już nie silą się na bliższe określenie bóstwa, nazywając je »bytem anonimowym«, inni mówią o osobie Boga, ale tę osobowość pojmują w duchu filozofji empirycznej. Zarzucają mianowicie abstrakcyjne, metafizyczne pojęcie osoby jako substancji mającej byt stały, oddzielnej od innych, będącej podmiotem różnych własności, praw, obowiązków i t. p., a zamieniają je na pojęcie psychologiczne. Według niego osoba jest agregatem pewnych stanów psychicznych: składa się z myśli, wrażeń, sentymentów powiązanych ze sobą, tak że dają iluzję czegoś trwałego, pewnej substancji i tej samej ciągle indywidualności. Według tego pojęcia osoby Bóg jest zbiorem myśli, pojęć, pragnień, wogóle fenomenów psychicznych religijnych w duszy ludzkiej się zjawiających. Nie będzie to atoli, każdy widzi, osobistość realna, poza mną stniejąca, objektywna, ale subjektywny wytwór mej

myśli, będzie to zbiór naszych pojęć o Bogu, ale nie Bóg osobowy. Inni jeszcze większej każą nam poddawać się złudzie.

Każą nam tak się zachować wobec Boga jak wobec osoby, nie wchodząc w to, czem Bóg jest sam w sobie. Ależ kiedy my chcemy wiedzieć, czy Bóg jest rzeczywistą, poza nami istniejącą osobą, byśmy, zachowując się jak wobec osoby, wiedzieć mogli, czy nie ulegamy złudzeniu i czy nie bijemy czołem przed wytworem własnej fantazji!

5. Nie potrzeba wiele tracić słów po tem, co wyżej było powiedziane, na wykazanie, iż modernizm stoi w rażącej sprzeczności z chrześcijańskiem pojęciem objawienia i pojęciem wiary. Objawienie chrześcijańskie jest zewnętrznem pouczeniem prawdy przez Boga, bezpośredniem czy pośredniem. Modernizm nazywa objawieniem nowy etap rozwoju naturalnego uczuć religijnych. Wiarą w pojęciu chrześcijańskiem jest uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił. O objawieniu bożem musi człowiek już przed wiarą mieć rozumne upewnienie. Według modernistów wiarą jest ślepe przylgnięcie do osobistego uczucia religijnego, mającego być rzekomo objawieniem bożem.

Nie mówimy już nic, bo to aż nadto widoczne, jak sprzeczne z nauką katolicką są pojęcia modernistów o dogmacie wogóle i o poszczególnych dogmatach katolickich. Dogmat w pojęciu katolickiem jest prawdą objawioną, niezmienną — dogmaty modernistów to czasowe symbole, niedołężne ludzkie dzieła, usiłujące napróżno ująć w formę objawienia boże.

Gdyby trzeba w ogólnych rysach scharakteryzować modernizm, powiedzielibyśmy, że jest on naturalnym ewolucjonizmem religijnym, jest to darwinizm na polu religijnem. Używa wyrazów technicznych chrześcijańskich, ale całkiem odmienne nadaje im znaczenie.

Burzy całe nadprzyrodzone objawienie i wiarę na niem opartą. Jest zniszczeniem wszystkiego, co wyróżnia chrystjanizm, a tem bardziej katolicyzm od pogaństwa. Prawdy naturalnej religji jak Bóg, nieśmiertelność duszy, które słowem pozostawia, zaprzecza sposobem dowodzenia i całym systemem. Modernizm jest największą nowoczesną antychrześcijańską herezją!

4. Systemy oparte na czynie woli.

A. Pragmatyzm.

Probierzem prawdy dla pragmatyzmu jest praktyka życia. To zdanie, ta nauka, ten system jest prawdziwy, który stosowany w praktyce życiowej okazuje się użytecznym, jeśli przeciwnie — jest fałszywym. Użyteczność tę brać trzeba w najobszerniejszem słowa znaczeniu. Użyteczność pewnego zdania może polegać na tem, że jeśli je obiorę za dyrektywę postępowania w życiu, ochroni mię od szkody. Tak np. zdanie: alkohol jest szkodliwy, jest prawdziwem, bo kierując się niem w życiu, chronię się od chorób i przedwczesnej śmierci. Przeciwne twierdzenie byłoby fałszywem, bo trzymając się go, naraziłbym swe zdrowie na szkodę. Pożytek może polegać na tem, że mię coś zadowala, uszczęśliwia, budzi we mnie nową energję życiową, rozszerza horyzont myśli. Wogóle to co podtrzymuje, co pomnaża życie jest prawdą, co krępuje, niszczy jest fałszem — bo życie we wszystkich swych objawach i prawda to synonimy. Nie rozumowania, nie argumenty powiedzą mi, czy jakie zdanie jest prawdziwe, ale konsekwencje, jakie to zdanie w życiu za sobą pociągnie.

Pragmatysta nie zna żadnych niezmiennych prawd wiecznych. Prawdy są tylko względne, czasowe. Ta idea, która zwycięża w danej chwili, jest prawdą, dawna musi ustąpić. Jest i w świecie idei walka o byt, silniejsza zwycięża. To co dziś uważamy za prawdę,

stanie się na wyższym stopniu rozwoju życiowego fałszem, jeśli przestanie być dla życia użytecznem.

W zastosowaniu systemu do filozofji i religji ten pogląd filozoficzny i religijny będzie prawdziwy lub najwięcej do prawdy zbliżony, który zakres życia rozszerza, przynosi życiu pożytek, nowe tego życia wywołuje objawy. Tak np. materjalizm jest systemem fałszywym, bo osłabia energję życiową. W systemie tym ostatecznie wszystkie czyny ludzkie, prace, zabiegi, ofiary, cnota, poświęcenie, najwyższe twory genjuszu, przyjaźń, miłość — wszystko wogóle kończy się grobem, zapomnieniem, nicością. Ta końcowa tragedja, to całkowite rozbicie się okrętu życiowego, to wieczne panowanie sił niższych materjalnych, gdy wyższe, duchowe niszczeją całkowicie, jest czemś przygniatającem ducha, osłabiającem nasze siły, jest hamulcem naszej pracy kulturalnej. Inaczej rzecz się ma z teizmem. Jeśli jest Bóg, jeśli życie nasze przetrwa poza grób, jeśli ideały tu na ziemi umiłowane mają bezwzględną wartość, jeśli zasługa otrzyma wieczną nagrodę, wtedy życie ludzkie ma cel, warto pracować, trudzić się, wytężać siły. A więc teizm jest prawdą, Bóg istnieje.

Początek pragmatyzmu nie jest zbyt dawnej daty. Twórcą jego jest amerykański filozof Karol Peirce, który w r. 1878 wystąpił z przewodniemi ideami pragmatyzmu. Najwybitniejszymi dziś pragmatystami są w Ameryce Wiliam James, w Anglji F. C. Schiller, we Francji Bergson, w Niemczech F. Spitta.

Krytyka.

1. Pragmatyzm ma tę dobrą stronę, że myśli ludzkiej każe się oglądać w swych dociekaniach na rzeczywistość, na życie. Były czasy, gdzie filozofja była całkiem oderwana od faktów, od rzeczywistości, od życia. Nie pytano się, czy systemom filozoficznym odpowiadają fakta, ale snuto ze siebie, jak pająk nitkę, idealne poglądy, jakby w przekonaniu, że nie poglądy

ludzkie mają się stosować do rzeczywistości, ale odwrotnie. Powstał skrajny idealizm, który w filozofji Hegla znalazł swój ostatni kulminacyjny wyraz. Sprzeczny z rzeczywistością, ośmieszył i filozofję samą. Pragmatyzm zapobiega takiemu zwyrodnieniu myśli ludzkiej. Metoda pragmatyczna, roztropnie użyta, może też, zwłaszcza gdy idzie o problemy praktyczne, być pomocną w ocenie wartości tych problemów. Zapewne nauka, która tamuje życie ludzkie, niszczy jego podwaliny moralne, działa ujemnie na rozwój człowieka fizyczny i moralny, nie może być prawdziwą. Przeciwnie nauka prawdziwa będzie w zgodzie z naturą ludzką, do jej rozwoju może się przyczynić.

2. Mimo to wszystko zasada pragmatyzmu, według której to co użyteczne jest prawdziwe, nie może być kryterjum prawdy, zwłaszcza religijnej. Utylitaryzm jak nie jest normą dobra moralnego, tak nie może być normą prawdy. Wiele czynów nie przynosi jednostkom, a nawet narodom pożytku, owszem przynosi prześladowanie i cierpienie, a przecież prawdą jest, że te czyny są piękne, szlachetne i wzniosłe. Tak np. poniesienie tortur, śmierci przez miljony za ojczyznę, za wiarę, ponieważ dla tych miljonów było szkodliwe, byłoby też czemś moralnie złem, godnem potępienia, a idee, które ludzi do tych ofiar parły, byłyby fałszywe.

Powie ktoś, że owe męki i walki były piękne i dobre i nie były bezpożyteczne, bo choć bezpośredniego skutku nie miały, to przecież miały skutki idealne, jak dobry przykład dla współczesnych i następnych pokoleń. Poświęcający się — odpowiadamy — nie mogli wiedzieć, czy ich potomkowie będą mogli korzystać z ich ofiar i poświęceń, boć wszyscy zwolennicy podobnych idei mogli wyginąć lub ulec przemocy i odstąpić od ideałów, za które ich przodkowie oddawali życie. Musieli tedy uważać te ideały nietylko za pożyteczne, ale przedewszystkiem za prawdziwe, skoro

dla nich wszystko poświęcili. Tak, prawda ma swą metafizyczną wartość, bez względu na swą użyteczność! Coś może być użyteczne dlatego, że prawdziwe, ale niekoniecznie to co użyteczne musi być prawdziwe. Walki, które życie ludzkości podniosły i wzbogaciły, to były walki o idee i cele, które jako wieczne i boskie prawdy czczono, o idee i cele, dla których wszystko co praktycznie użyteczne, życie samo poświęcano! Badaczom prawdy nie o pożytek dla siebie czy dla drugich chodziło, ale o odkrycie nowej prawdy. Prawda była celem badania!

3. Kryterjum użyteczności nie da się do wszystkich prawd zastosować. Jest np. wiele prawd matematycznych, filozoficznych, które wcale nie mają zastosowania w praktyce, których tedy użyteczności, a tem samem według pragmatystów prawdziwości dowieść byłoby trudno. W religji również takie niepraktyczne prawdy się znajdują. Że Bóg jest sam ze siebie, że jest nieskończony, niezłożony, te prawdy nie mają wielkiej doniosłości dla życia praktycznego. W każdym razie zapomocą kryterjum pragmatystów nigdy nie możnaby udowodnić istnienia religji objawionej, tajemnic, nadprzyrodzonych prawd i t. p. Czy bowiem te prawdy są użyteczne, czy nie, nie możemy a priori o tem wiedzieć, zanim się przekonamy wprzód, czy istnieją rzeczywiście, a o tem znowu z praktyki życia i z doświadczenia przekonać się nie możemy. Przyjmować użyteczność prawd nadprzyrodzonych, zanim się rzeczywiste istnienie tych prawd udowodni, może być urojeniem; użyteczność, prawdom nadprzyrodzonym przypisywana, może pochodzić z innych, naturalnych przyczyn. Pragmatyści musieliby już albo zgóry możliwość wszelkiej nadprzyrodzonej religji odrzucić, albo wobec każdej, która się za nadprzyrodzoną podaje, zachować się z rezerwą, dopóki ta skutkami nie udowodni swych teoretycznych twierdzeń. To zaś jest niemożliwe, bo skutków nadprzyrodzonych sprawdzić z wszelką pe-

wnością nie można, o ich istnieniu i pochodzeniu nadprzyrodzonem trzeba się upewnić przez objawienie.

Pragmatyzm może być niezłym wskaźnikiem, gdy idzie o ocenę religij w ich najogólniejszych zasadach, ale nigdy nie może stanowić kryterjum, odróżniające prawdziwą religję od fałszywej. Ludzkość, walcząca za pewne ideały, dowodzi, że są pewne prawdy niezmienne, za które trzeba się poświęcić, bez względu na ich użyteczność.

4. Teizm jest prawdziwy zdaniem pragmatystów, bo jak słyszeliśmy, wytwarza energję w życiu, materjalizm osłabia siły życiowe.

Ten argument wiele wymagałby uzupełnień, by był ścisły i przekonywający. W formie, w jakiej go pragmatyzm przedstawia, może się zwrócić przeciw teizmowi.

W teorji pragmatyzmu wszystko jest prawdą, co życie rozwija, mnoży, umila i t. p. Ależ właśnie z kół niewierzących słychać dziś bezustanku, że wiara w Boga, w życie pozagrobowe jest hamulcem postępu ludzkiego. Wszak w imię rozwoju i postępu ludzkości zwalcza się religję. Ideałem oswobodzicieli ludzkości z pęt religijnych jest, by tylko cele doczesne, ziemskie przyświecały ludzkości, pozagrobowe, z Bogiem jakikolwiek związek mające, winny być jako ludzkości szkodliwe z jej myśli i serca wyrugowane. W rzeczy samej jednostronny rozwój życia w kierunku tylko dobrobytu materjalnego może i musi znaleźć pewne hamulce ze strony teizmu. A tem samem według teorji pragmatyzmu teizm byłby nieprawdziwym, jako ograniczający rozwój życia. Z punktu utylitaryzmu, na którym stoi pragmatyzm, dla jednych teizm, dla innych materjalizm będzie prawdziwy. Wszystko zależy od tego, jakie pragnienia, ideały, cele życia kto żywi. Dla ludzi o niskich aspiracjach doczesnych materjalizm będzie prawdą, dla ludzi o wyższych pragnieniach, których sama doczesność nie zadowala, prawdą będzie

teizm. Nie można zatem na zasadach pragmatyzmu dojść do silnego przekonania o istnieniu Boga!

B. Dowód etyczny Kanta.

Dowód etyczny Kanta i niedostateczność dowodu odpowiedniej zamieścimy po naszym dowodzie etycznym, tam też ciekawych odsyłamy czytelników.

5. System poznania Boga instynktownie.

Reid (1710—96), filozof szkocki, staje w obronie podstaw wiary i rozumnego myślenia. Berkley swym bezwzględnym idealizmem zaprzeczył istnienia świata realnego. Hume swym sceptycyzmem podkopał zasadę przyczynowości, a tem samem odjął możliwość udowodnienia istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej. Usiłowania Reida były chwalebne, ale środki nie odpowiadają celowi.

Reid twierdzi, iż rozum nasz, z natury przeznaczony do prawdy, instynktownie, pod przymusem natury, z konieczności, na ślepo, bez motywów poznaje pewne podstawowe prawdy jak istnienie świata realnego, duszy nieśmiertelnej, istnienie Boga. Zadaniem filozofji jest przyjąć te prawdy i na nich dalej swe badania budować. Kryterjum tedy poznania to owe prawdy zdrowego rozumu. »Filozofja, mówi Reid, nie ma innego korzenia, jak tylko owe zasady zdrowego rozumu; wyrasta z nich i otrzymuje od nich pokarm. Jeśli się od tego korzenia oddzieli, wtedy jej kwiaty omdlewają, jej soki wysychają, zamiera i butwieje.«

Krytyka.

Sprzeciwia się rozumnej naturze ludzkiej uznawać coś stanowczo za prawdę, a nie mieć na to dostatecznych dowodów. Jest naturą rozumu ludzkiego zawsze pytać, gdy coś twierdzi, dlaczego tak jest? I tylko racje widoczne mogą umysł nasz zaspokoić. Jeśli tak

jest we wszystkich naszych twierdzeniach, to tem bardziej tak być musi, gdy idzie o istnienie Boga, prawdy podstawowej, na której całe nasze życie się opiera. Byłoby nieroztropnością i wbrew naszej naturze, przyjmować tę prawdę bez racji, na ślepo. Takiego instynktu nie posiada człowiek nawet w rzeczach doczesnych — ma coś wyższego, bo ma rozum; zwierzętom dała Opatrzność instynkt, człowiekowi rozum.

6. System poznania Boga z idei wrodzonej.

Kartezjusz, Leibniz, a za nimi niektórzy katoliccy teologowie jak Klee, Staudenmayer i i. utrzymywali, że mamy ideę Boga wrodzoną. Kartezjusz sądził, że inaczej nie dałoby się tej idei nabyć. Stworzenia ograniczone, zmienne nie mogą, zdaniem jego, wywołać w nas idei absolutnego, nieograniczonego Boga.

Krytyka.

O wrodzonej idei Boga nie mamy świadomości. Przeciwnie zdobywać musimy ją rozumowaniem, oparci na zasadzie przyczynowości. Gdyby ludzie rzeczywiście posiadali wrodzoną ideę Boga, byłoby rzeczą niemożliwą utracić tę ideę, choćby tylko na czas krótki, byłaby ta idea we wszystkich jednakowa, a różnorodność pojęć o Bogu — nieraz wprost sobie sprzecznych, o czem nas poucza historja — byłaby wprost wykluczona.

Zresztą i to wrodzone pojęcie Boga na nicby się nam nie przydało, dopókibyśmy nie mieli pewności, że tej wrodzonej idei odpowiada rzeczywistość, a to tylko wtedy byłoby możliwe, gdybyśmy albo zobaczyli Boga bezpośrednio lub też drogą rozumowania o Jego istnieniu się przekonali. Nimby to nastąpiło, istnienie Boga byłoby tylko subjektywną prawdą, nie mającą objektywnej pewności ani wartości.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Dwa pewniki.

Widzieliśmy dotąd drogi, któremi nie można dojść do poznania istnienia Boga. Zanim poznamy te, które w rzeczy samej do tego poznania wiodą, musimy się przypatrzyć dwom pewnikom, na których opierają się nasze dowody, mianowicie: świat realny istnieje i zasada przyczynowości ma wartość realną.

1. Świat realny istnieje.

Dowodów na istnienie Boga dostarczy nam rozmyślanie nad światem nas otaczającym. Wprzód więc musimy się upewnić, czy poza nami istnieje świat realny. Stawianie kwestji podobnej słusznie mogłoby czytelników zniechęcić do niniejszej pracy, bo jakże mającego zdrowe oczy pytać: czy poza nim istnieją inni jeszcze ludzie, zwierzęta, rośliny, kamienie i t. d.? ale nie myśmy tę kwestję postawili, więc za nią nie odpowiadamy, a skoro ona już raz jest postawiona i w głowach filozofów po dziś dzień pokutuje, musimy się jej zbliska przypatrzyć.

Otóż byli filozofowie, idealistami albo subjektywistami zwani, jak Fichte (1762—1814), Schelling (1775—1854), Schoppenhauer (1788—1860), Hegel (1770—1831) i inni mniej głośni, którzy twierdzili, że świata realnego właściwie niema, a ten, który zmysłami spostrzegamy, to tylko wytwór naszej myśli. My tworzymy sobie,

tak oni mówili, wyobrażenia różnych rzeczy i te wyobrażenia bierzemy za byty realne, poza nami istniejące, ale to jest złudzeniem, bo poza nami nic realnego nie istnieje.

Teorja ta wydaje się zdrowemu umysłowo człowiekowi tak nieprawdopodobną, że obawiamy się, by nas czytelnik nie posądził, iż własne mniemania podsuwamy wspomnianym filozofom, przeto na dowód, iż sumiennie ich myśli oddajemy, przytaczamy własne słowa dwóch z nich, pomiędzy nimi najwybitniejszych. »Kto idealną teorję świata raz dobrze pojął, powiada Schoppenhauer, temu wyda się twierdzenie, jakoby świat i tak istniał, choćby nikt o nim nie myślał, absurdem (unsinnig), gdyż to twierdzenie wypowiada sprzeczność, bo istnieć to dla świata tyle, co być pomyślanym«[1]). Hegel, który system idealizmu do doskonałości doprowadził, to samo utrzymuje: »Myśl jest rzeczą... To co jest pomyślane, istnieje; a co istnieje, istnieje o tyle tylko, o ile jest w myśli«.[2])

Cóż na te twierdzenia zdrowy rozum ludzki? Powiada, że idealiści nie mają racji.

1. Teorja idealistów stoi w rażącej sprzeczności z przekonaniem wszystkich innych ludzi. Garstka idealistów w porównaniu z resztą ludzkości, będącej innego zapatrywania — w kwestji, o którą nam chodzi, to kropla wody w porównaniu do niezmierzonych oceanów. Bo w rzeczy samej, każdy człowiek oprócz idealistów, głupi czy mądry, stary czy młody, od pierwszego zarania obudzonej świadomości aż do grobu, jest głęboko przeświadczony, że domy, drzewa, góry, rzeki, morza, gwiazdy, słońce, inni ludzie i t. d. to nie wytwory tylko jego fantazji czy jego myśli, ale to istoty realne, których byt zupełnie od tego nie zależy, czy my o nich myślimy, czy nie.

---

[1]) Parerga u. Paralipomena, Leipzig 1888, 2 B. § 28.

[2]) Encyklopädie 2 Aufl. § 465 i 468.

To powszechne przekonanie powinno przecież coś znaczyć u idealistów. Bo gdyby mimo swej powszechności było mylne, trzebaby przypuścić, że natura ludzka jest pomylona, fałszywie skonstruowana, że wszyscy ludzie, z wyjątkiem idealistów, to kaleki umysłowe, skazane na wieczne bez wyjścia łudzenie się, nie w sprawach dla nich małej wagi, ale codziennego życia dotyczących, obejmujących wszystkie objawy życia ludzkiego, materjalne i duchowe. Jedni subjektywiści udaliby się twórczej naturze, bo oni tylko nie ulegają pozorom. Doprawdy, idealiści byliby swego rodzaju »nadludźmi«. Trudno atoli przypuścić, by przyroda tylko wobec nich okazała się dobrą matką, a wobec wszystkich innych złośliwą macochą.

2. Gdyby teorja idealistów była prawdziwą, niby ludziom nie pozostawało, jak oddać się zupełnemu sceptycyzmowi. Bo jeśli ani zdrowe zmysły, ani normalnie rozwinięty umysł, ani doświadczenie wieków, nie zdołało nas uchronić od błędu i zawsze przedmioty poza nami istniejące uważamy za realne, to daremny trud dojścia do prawdy, widać i zmysły i rozum nato są nam dane, aby nas w błąd wprowadzały, a nie do prawdy wiodły. Dajmy tedy pokój pogoni za prawdą, bo choćby się nam zdawało, żeśmy ją posiedli, zawsze nas gryźć będzie wątpliwość, czy się nie łudzimy. Nigdy żadna prawda jaśniej się nam nie przedstawi, jak się nam przedstawia świat realny poza nami istniejący. A jeśli mimo to, realizm i objektywność świata to jedna wielka złuda, to tem bardziej nią być może wszelka inna świadomość zdobytej prawdy. Dzięki Bogu, ludzkość nie daje się opanować sceptycyzmowi, ale szuka prawdy bez wytchnienia, tysiące już prawd odkryła, na nich zbudowała swe życie religijne, moralne, prawne, gospodarcze i t. d. Filozofja, która jak subjektywizm stoi w przeczności ze zdrowym rozsądkiem ludzkim, nie może być prawdziwą, ani liczyć na długi żywot — tem samem nosi w swem zanadrzu zarodki śmierci.

3. Jeśli wszystko, co spostrzegamy poza nami, jest tylko złudzeniem i wytworem naszej wyobraźni, to dlaczego wbrew naszej woli doznajemy nieraz przykrych wrażeń np. nieprzyjemnych zapachów? czemu nie możemy sobie wtedy wywołać wrażenia zapachu przyjemnego, np. jaki daje woń fiołków, aby zniweczyć uczucie przykre.

Czy leży w naszej mocy doznawać uczuć przyjemnych na widok śmierci drogiej nam osoby, słysząc fałszywą muzykę, kosztując piołunu, odczuwając głód lub pragnienie? Dlaczego aby zobaczyć Tatry, Alpy, piękne miasta, piękne kraje, musimy się do nich udawać, czemu nie wystarczy wywołać w sobie wrażenia tych miejscowości, aby mieć tę samą przyjemność, co z widoku ich zbliska? Czyliż nie wygodniej i taniej byłoby, siedząc w zimie przy opalonym piecu, zwiedzać na skrzydłach wyobraźni niebotyczne Alpy, niezmierzone okiem morza, wspaniałe krajobrazy roztaczać przed sobą i nic nie tracić przez oddalenie na ich żywości, piękności? Czyliż idealiści nie rozumieją tego, że obrazy choćby najpiękniejszych okolic, wywołane w wyobraźni, to tylko cienie rzeczywistości? Czy dla głodnego wyobrażenie smacznego pokarmu sprawuje takie samo uczucie jak spożywanie go?

4. »Jak wytłumaczyć w hipotezie idealistów fakt, że jedne wrażenia umiejscawiam koniecznie w sobie, w swym ustroju, drugie zaś odnoszę poza siebie? Czuję np. ból w głowie, lecz spostrzegam gwiazdy na firmamencie, a słyszę głos dzwonu na wieży. Jeżeli istnienie każdego bytu zależy od mojego umysłu — dlaczego nie poznaję wszystkiego w sobie?«[1])

5. Nim człowiek pojawił się na ziemi, a więc ten, który według idealistów jest twórcą świata, bo on tylko go w myśli swej rodzi, a innego poza nim niema, były już przed nim, jak nas nauki przyrodnicze powiadamiają,

[1]) Wais, Obrona religji katol., Przemyśl 1912, str. 44.

i ziemia i świat nieorganiczny, rośliny i zwierzęta: a jakże się to da pogodzić z teorją idealistów, kiedy według nich świat o tyle tylko istnieje, o ile ma byt w myśli ludzkiej?

Teorja idealistów, gdyby się przyjęła, byłaby zabójczą dla wszelkich nauk, zwłaszcza dla przyrodniczych. Bo jeśli świat realny nie istnieje, to nauki przyrodnicze zajmują się subjektywnemi tylko urojeniami naszej wyobraźni, są zatem bez objektywnej wartości. Naco się przyda klasyfikować rośliny, zwierzęta, indukcją wyprowadzać prawa przyrody, kiedy temu wszystkiemu rzeczywistość nie odpowiada?

Słusznie Jerusalem nazywa subjektywizm hipertrofją mózgu.[1]) Trzeba zaiste przebyć duchowe tortury, by się wżyć w system idealistów.

Idaeliści umiarkowani z Kantem na czele, nie zaprzeczają istnienia świata realnego. Trzeba przypuścić, powiada Kant, iż między naszym umysłem a światem zewnętrznym panuje zupełna harmonja, tak że co nam umysł o świecie mówi, to w świecie się znajduje rzeczywiście, atoli, że tak jest, tego udowodnić nie możemy. Musimy wierzyć, że tak jest, ale uzasadnić tego nie potrafimy.

Idealizm Kanta zrodził się z jego teorji poznania. Według tej teorji wszystkie wrażenia, z zewnątrz odebrane, przerabiają się w naszym umyśle pod wpływem wrodzonych nam pojęć, kategorjami zwanych, w czysto subjektywne wyobrażenia, które to wyobrażenia, a nie rzeczy poza nami, stanowią przedmiot naszego poznania. Stąd o rzeczach poza nami nic wiedzieć nie możemy.[2])

---

[1]) Die Urteilsfunktion, Wien 1895, str. 261.

[2]) Nawiasem tylko zaznaczamy, nie możemy bowiem tutaj całej teorji poznania Kanta rozbierać krytycznie, że Kant jest w błędzie twierdząc, że przedmiotem bezpośrednim naszego poznania są nasze psychiczne akty. Te akty mogą być przedmiotem refleksyjnego poznania, ale bezpośrednio służą za medjum do połączenia nas z przedmiotem

Ten rodzaj idealizmu, pozornie różny od poprzedniego, z konieczności rzeczy do niego prowadzi, dlatego wszystkie nasze wywody przeciw tamtemu i do tego się dadzą zastosować.

A najprzód idealizm umiarkowany, podobnie jak radykalny, wiedzie do zupełnego sceptycyzmu. Jeśli mimo przeświadczenia, że odbieramy wrażenia od przedmiotów poza nami istniejących, i że tym wrażeniom odpowiada rzeczywistość, jeśli mówię mimo takiego przeświadczenia tak nie jest, albo czy tak jest na pewno wiedzieć nie możemy, to nasza wiedza, choćby się nam najpewniejszą wydawała, nie daje nam rękojmi prawdy. A w takim razie najrozumniej będzie otworzyć naoścież wrota sceptycyzmowi.

Teorja Kanta, konsekwentnie przeprowadzona, prowadzi do zaprzeczenia świata realnego. Bo jeśli moje wyobrażenia są czysto subjektywnemi tworami i nie prowadzą mię do poznania rzeczy poza mną istniejących, to na jakiej podstawie mam utrzymywać, że świat realny poza mną istnieje? Czyż nie logiczniej będzie świat realny uważać tylko za złudę, spowodowaną tem, że własne wyobrażenia bierzemy za świat realny.

Smielszy od Kanta Fichte twierdzi też rzeczywiście, iż cały świat zjawisk jest tylko produktem mojego »ja« i światem sennych mar.

»Bądźmy więc pewni – konkludujemy z Reinholdem[1]) – że tak jak my, tak i otaczający nas świat rzeczywiście i objektywnie istnieje, a jesteśmy przekonani, że w naszym wieku nauk przyrodniczych, techniki, handlu i przemysłu, strajków i powszechnego prawa wyborów, nikomu rozumnemu nie przyjdzie na myśl powątpiewać o tej rzeczywistości.«

---

zewnętrznym i do jego poznania. Kto w zwierciedle widzi jaki przedmiot, nie widzi najprzód zwierciadła a potem ten przedmiot, ale odwrotnie.

[1]) Reinhold, Der alte und der neue Glaube, 3 Aufl., Wien 1911.

2. Zasada dostatecznej racji i przyczynowości.

Drugim pewnikiem — oprócz istnienia świata realnego, o czem poprzednio mówiliśmy — na którym się oprą nasze dowody istnienia Boga, jest zasada dostatecznej racji i zasada przyczynowości.

Pierwsza brzmi: Wszystko co istnieje, musi mieć swego bytu dostateczną rację. Ta racja leży albo w samej istniejącej rzeczy albo poza nią. I tak: Bóg ma rację swego istnienia w sobie samym, t. z. ma taką naturę, że ta musi istnieć, nie może nie być, istnienie należy do jej istoty. Wszystko inne poza Bogiem ma swego bytu rację poza sobą. Racja dostateczna w tym ostatnim razie nazywa się przyczyną. Przyczyna tedy, to nic innego tylko racja dostateczna istnienia tych bytów, które tej racji nie mają w sobie. Przyczyna jest więc tylko poszczególnem zastosowaniem zasady dostatecznej racji do bytów stworzonych, jest ona tej ostatniej jakby tylko szczególną odmianą.

Omówimy jedną i drugą zasadę.

1. Co się tyczy zasady dostatecznej racji, to jest ona tak widoczną i narzucającą się każdemu, że nawet ci, którzy ją zaprzeczają, bez niej w swem przeczeniu obejść się nie mogą, ale się na niej opierają. Bo dlaczego kto przeczy, że wszystko co istnieje musi mieć swego bytu dostateczną rację? czy nie dlatego, że sądzi, iż by zaprzeczać tę zasadę, ma potemu dostateczną rację? W rzeczy samej musi przecież być racja, dlaczego coś raczej jest niż nie jest, inaczej byt i niebyt byłyby jednem i tem samem. Wogóle gdyby ta zasada nie była prawdziwą, to wtedy i najniedorzeczniejsze twierdzenia miałyby te same prawa bytu co najgłębsze zdania wielkich myślicieli, bo jedne i drugie mogą być bez racji, a więc równie mądre lub równie niedorzeczne stosownie do widzimisię czyjego. Byt i niebyt są jednem i tem samem, gdy się zniesie zasadę dostatecznej racji. Któż zgodzi się na takie niedorzeczne twierdze-

nia? Sądzę, że sami przeciwnicy zasady dostatecznej racji tego nie uczynią. Otóż zasada, której zaprzeczenie prowadzi do absurdów, musi być prawdziwa.

2. Do podobnych następstw wiedzie zaprzeczenie zasady przyczynowości. Wszystkie nauki opierają się na tej zasadzie. Czegóż szukają w swych badaniach fizyka, chemja, astronomja, medycyna, jeśli nie przyczyn zjawisk, w ich zakres wchodzących? Znieśmy zasadę przyczynowości, a wtedy wszelkie badania naukowe nie mają wielkiego sensu, bo poco szukać przyczyn jakichkolwiek zjawisk, kiedy cokolwiek bądź może być przyczyną każdego zjawiska, bo jeśli bez jakiejkolwiek przyczyny ziemia np. może krążyć koło słońca, to ciała lżejsze od wody mogą dla odmiany tonąć w wodzie, gruźlica może być skutkiem nie bakcylów, ale dobrego odżywiania się, zdrowego górskiego powietrza — a wtedy już wszelkiego rodzaju zabobony mają rację bytu, bo one także są użyciem nieodpowiednich środków do wywołania pewnych skutków, ale bez zasady przyczynowości nie można mówić o nieodpowiednich środkach, bo wszystkie wtedy są jednako odpowiednie.

3. Dawid Hume (1711—1776) i Stuart Mill (1806—1873) uważają zasadę przyczynowości za proste złudzenie, powstałe w nas z przyzwyczajenia. Mówią, że zjawiska, które stale po sobie następują, my, wskutek złudzenia, wiążemy ze sobą jako przyczynę i skutek, choć między niemi taki stosunek nie zachodzi. Tak np. kiedy widzimy, że po deszczu ziemia jest mokra, mówimy złudzeni, że deszcz jest sprawcą wilgoci ziemi, choć to są tylko dwa zjawiska, wprawdzie stale po sobie następujące, ale w żadnym przyczynowym związku z sobą nie zostają, jedno nie wpływa na powstanie drugiego. Im więcej razy dwa zjawiska następstwem czasu ze sobą złączone spostrzegamy, tem trudniej nam przychodzi jedno bez drugiego pomyśleć, aż wkońcu wskutek przyzwyczajenia do asocjacji pewnych idei uważamy ich rozdział za niemożliwy. W każdym razie,

dodają, my tego wpływu nie dostrzegamy, więc go przyjmować nie możemy. Zasadę tę, tak jak wszystkie inne, stwarza w umyśle naszym nie jej objektywna oczywistość ale indukcja, obserwowana na poszczególnych, zawsze po sobie następujących zjawiskach.

Przedewszystkiem nie jest prawdą, jakobyśmy we wszystkich zjawiskach, bezpośrednio i stale po sobie następujących, upatrywali stosunek przyczynowy. Wiemy np. że dzień po nocy, zima po jesieni, słońce po jutrzence stale następuje, a nikomu na myśl nie przyjdzie uważać jedno za przyczynę drugiego. A więc nie następstwo czasowe dwóch zjawisk jest przyczyną, że je ze sobą łączymy jako przyczynę i skutek, ale przedmiotowa rzeczy oczywistość.

Kiedy rzeźbiarz wykuje z marmuru posąg lub autor napisze uczone dzieło, to chyba obydwaj są przekonani, że to ich dzieła i że oni są ich przyczyną, a nie kto inny, któryby w tym samym czasie rzeźbił lub pisał. A przecież gdyby między ich pracą a ich dziełami nie było przyczynowej łączności, a tylko byłyby to dwa zjawiska po sobie następujące, to kto bądź, wywołujący pierwsze zjawisko, w naszym wypadku pisanie lub rzeźbienie, mógłby uchodzić za autora dzieł wspomnianych.

Na sobie samych możemy poczęści obserwować zasadę przyczynowości. Kiedy podnoszę rękę, to wprawdzie nie wiem, w jaki sposób akt woli wpływa na podniesienie ręki, ale świadomość mi mówi, że ten ruch jest skutkiem mego aktu woli, a nie samem tylko prostem zjawiskiem następującem po innem, mianowicie po akcie woli, nie mającym z niem przyczynowego związku.

Prawda, że my nie dostrzegamy zmysłami stosunku przyczynowego między dwoma zjawiskami, z których jedno jest przyczyną a drugie skutkiem, ale to tylko dowodzi, że poza polem wrażeń zmysłowych są przedmioty poznania, które tylko rozumem możemy dosięgnąć,

a które dla zmysłów są niedostępne. Małoż to takich stosunków, o których objektywnej prawdzie nikt nie wątpi, a które tylko rozum pojmuje i stwierdza? Wszystkie stosunki moralne, prawne są takiemi: stosunek ojca do syna, stosunki prawne jednostek do państwa, stosunki międzynarodowe, pana do sługi i t. p. Wszystkie te stosunki nie są przedmiotem wiedzy zmysłowej, ale rozumu ludzkiego. Zmysł widzi tylko dwie osoby, ewentualnie czynności tych osób, ale że te czynności wytwarzają w jednej pewne prawa a w drugiej obowiązki, to dostrzega tylko umysł. Harmonja, porządek, piękno, sprawiedliwość, dobro i t. p. to wszystko pojęcia nie zmysłami uchwytne ale rozumem. Ograniczać poznanie ludzkie tylko do wrażeń zmysłowych znaczy zbytnio je zacieśniać. Kto zaprzecza poznawalność tego co nadzmysłowe, ten staje w sprzeczności z faktem, że rozum ludzki po wszystkie czasy śledził, gnany jakąś wewnętrzną koniecznością, wlaną mu z naturą, za nadzmysłowemi kwestjami jak istota, przyczyna, cel danej rzeczy i całego wszechświata. Ten popęd naturalny byłby niewytłumaczony, gdyby poznanie ludzkie było ograniczone tylko do rzeczy zmysłowych; wtedy natura pchałaby nas do niemożliwości.

Mill twierdzi dalej, że zasada przyczynowości jest tylko jakby skróconym wzorem, regestrem faktów doświadczeniem stwierdzonych, polega na indukcji. Choćbyśmy ją przyjęli w tem znaczeniu, że z dwóch zjawisk po sobie następujących jedno wpływa na powstanie drugiego, czyli jest jego przyczyną, to tak możemy twierdzić tylko o obserwowanych zjawiskach, ale nie jest rzeczą konieczną, by tak było zawsze i wszędzie. Najwyżej możnaby tę zasadę przyjąć dla naszego globu, bo np. na Marsie może się okazać fałszywą. Zwięźle wyraża zapatrywanie Milla jeden z polskich autorów: »Związek przyczynowy — powiada — jest konieczny, tylko nie zapominajmy, że jest to konieczność empiryczna, a więc nie absolutna, nie apodyktyczna.

Nie zapominajmy, że jednak zasada: nic (sic) niema bez przyczyny, jest oparta na tem, że dotąd tak było: nosi więc na sobie piętno każdego wniosku indukcyjnego i prawdopodobieństwa«[1]).

Zasada przyczynowości może mieć różne formy, ale najwłaściwszą jest taka: Każde nowo powstające zjawisko musi mieć swoją przyczynę. Otóż to zdanie nie opiera się na indukcji, jak chcą wspomniani autorowie, wskutek czego odmawiają mu powszechności, ale jest analizą pojęcia: »nowo powstające zjawisko«. Zasada przyczynowości jest więc sądem analitycznym, bo opiera się na analizie wspomnianego pojęcia. Tak jak zasada: całość jest większą od części, jest analitycznym sądem, bo wypływa z analizy pojęcia »część«, tak się rzecz ma i w naszym wypadku. Pojęcie przyczyny mieści się w pojęciu »zjawiska nowo powstającego«. Wiadomo, że tego rodzaju sądy analityczne są zawsze i wszędzie prawdziwe, bo z koniecznością płyną z natury rzeczy, o której coś orzekają. Tak tutaj, jak zaraz zobaczymy, z natury zjawiska nowo powstającego płynie konieczność przyczyny dla takiego zjawiska. Tak jak z pojęcia człowieka da się przez analizę tego pojęcia wyprowadzić, że jest istotą rozumną, i to jest prawdą zawsze i wszędzie, tak z pojęcia »nowo powstające zjawisko« da się przez analizę tego pojęcia wyprowadzić konieczność dla niego przyczyny sprawczej. Spróbujemy tę analizę przeprowadzić.

Kiedy jakie »nowo powstające zjawisko« spostrzegamy, zaraz szukamy dla niego dostatecznej racji. Widzieliśmy już wyżej, że zasada dostatecznej racji obejmuje wszystkie byty, nawet Boga. Ta racja albo w niem samem, albo poza niem być musi. Poza niem znowu albo w nicości, albo w możliwości samej, albo w jakiej przyczynie sprawczej. Innemi słowy: racją

---

[1]) Zobacz Przegląd filozoficzny z r. 1906: Zasada przyczynowości.

powstania nowego zjawiska jest albo natura zjawiska — natura jego domagała się jego powstania, albo nicość — nicość powołała je do bytu, albo możliwość — powstało, bo było możliwe, albo wreszcie przyczyna jakaś sprawcza, poza zjawiskiem się znajdująca.

W naturze samego zjawiska nie może leżeć racja jego powstania, bo gdyby natura jego tego się domagała, toby się zawsze domagała jego bytu i ono zawsze musiałoby być, a ono tymczasem na nowo powstało. Nie można powiedzieć, że nie było dla bytu zjawiska odpowiednich zewnętrznych warunków, bo to, co ma taką naturę, że musi być, od warunków zewnętrznych nie zależy, jest takie, że we wszystkich warunkach istnieć może i musi. A więc racja jego powstania musi leżeć poza zjawiskiem. Nie w nicości, bo nicość nie może być przyczyną sprawczą, nie w możliwości tylko, bo przecie od wieków było możliwe, dlaczegoż nie zawsze istniało, a zresztą, gdyby możliwość sama wystarczała, by coś istniało, wtedy wszystko co możliwe tem samem musiałoby istnieć, co sprzeciwia się doświadczeniu; a więc jedyną racją powstania nowego zjawiska musi być jakaś poza niem istniejąca przyczyna sprawcza. Nie na indukcji tedy opiera się nasza zasada, ale jest ona poprostu zastosowaniem zasady dostatecznej racji do poszczególnego wypadku, i choćbyśmy jedno tylko zjawisko zobaczyli na nowo powstające, już musielibyśmy przypuścić, że istnieje jakaś przyczyna tego zjawiska i zawsze tak będzie z nowo powstającem zjawiskiem. Gdziekolwiek nowy byt się pojawi, czy na Ziemi, czy na Marsie, czy gdziekolwiek indziej, wszędzie domagać się będzie z absolutną koniecznością przyczyny sprawczej dla siebie. Z indukcji poszczególnych zjawisk nigdy nie możnaby wyprowadzić ogólnej zasady, bo indukcja najwyżej uczy, że w obserwowanych wypadkach tak jest, ale ogólna zasada pochodzi z samej natury rzeczy.

4. Kant uważa zasadę przyczynowości za czysto subjektywną. Jest to jakby pewna dyspozycja umysłu,[1]) która nas zniewala łączyć dwa po sobie stale następujące zjawiska w stosunek przyczyny i skutku. Kiedy spostrzeżemy kamień rozgrzany i słońce świecące na niebie, mówimy, parci ową dyspozycją naszego umysłu, kategorją przez Kanta zwaną, iż słońce jest przyczyną ciepła w kamieniu. Atoli wskutek czysto podmiotowej wartości zasady przyczynowości nie możemy wiedzieć, czy rzeczy poza nami istniejące bywają nią rządzone. Nie możemy się też przy jej pomocy dostać w dziedzinę transcendentalną, nadzmysłową, bo ona tylko służy do porządkowania świata zjawisk. W dziedzinie nadzmysłowej poprostu nie ma zastosowania. Przeto zasada przyczynowości nie może nas zdaniem Kanta doprowadzić do Boga, raz, bo jest subjektywną, a powtóre, bo tylko w świecie zjawiskowym, zmysłowym na coś się nam przydać może, a Bóg przecie nie jest zjawiskiem pod zmysły podpadającem.

Ciekawą jest rzeczą, jak Kant doszedł do podobnych zapatrywań. Wyśledzenie genezy jego twierdzeń odnośnie do zasady przyczynowości odsłoni nam zarazem całą ich błędność.

Kant rozróżnia słusznie sądy syntetyczne i analityczne. W sądach syntetycznych łączymy podmioty z orzeczeniem, oparci na doświadczeniu, np. ten pies jest czarny. Sądy takie są oczywiście zmienne i jednostkowe, nie wszystkie psy są czarne. Sądy analityczne są wyprowadzone przez analizę pojęcia, np. całość jest większa od części jest sądem analitycznym, powstałym z analizy pojęcia »całość«. Sądy analityczne są zawsze i wszędzie prawdziwe. Kantowi nie dość było tych sądów. Dostrzegł jeszcze trzeci rodzaj. Zdawało mu się, że jest pewien rodzaj sądów, które nie dadzą się zaliczyć ani do syntetycznych, ani do anali-

[1]) Jedna z kategoryj kantowskich.

tycznych, ale są kombinacją jednych i drugich. Nazwał je sądami syntetycznemi a priori. Takiemi sądami są np. $2 \times 2 = 4$, takim sądem jest zasada przyczynowości. Nie są one, zdaniem Kanta, ani syntetycznemi, bo są zawsze prawdziwe, a nie są też analitycznemi, bo nie płyną z analizy podmiotu. Z analizy bowiem »bytu na nowo powstającego« nie wypływa, zdaniem Kanta, potrzeba przyczyny sprawczej dla takiego bytu. Jest więc zasada przyczynowości sądem syntetycznym a prori. Jako sąd syntetyczny może się odnosić tylko do zjawisk doświadczalnych, poza nie się nie wznosi i jest w dziedzinie nadzmysłowej nieprzydatnym; jako sąd a priori jest powszechnym i koniecznym. Powstaje w ten sposób, że w umyśle naszym jest pewna dyspozycja, która nas zniewala do szukania i łączenia zjawiska nowo powstającego z innem w stosunek przyczyny i skutku. Nie objektywność takiego stosunku powoduje wtedy nami, ale subjektywna konstrukcja naszego umysłu. Wobec tego zasada przyczynowości jest czysto subjektywnem zjawiskiem, do niczego innego nieprzydatnem, jak tylko do porządkowania zjawisk tego świata.

Widzieliśmy już wyżej, jak to z analizy bytu na nowo powstającego wypływa konieczność przyczyny sprawczej dla takiego bytu. Zasada przyczynowości jest więc sądem analitycznym. Tylko, by do niej dojść, trzeba przeprowadzić analizę umiejętną. Kanta w błąd wprowadziło niedopatrzenie, iż analiza może być bezpośrednią i pośrednią. To że całość jest większą od swej części, widzę bezpośrednio w zestawieniu pojęć »całość i część«; ale by zobaczyć, że suma kątów w trójkącie = 2 R., muszę przeprowadzić analizę umiejętną. Umysł bystry dostrzeże tę prawdę w pojęciu trójkąta wprost, ale zwykły śmiertelnik musi w tym celu przeprowadzić gruntowniejszą analizę pojęcia »trójkąta«.

Podobnie i w pojęciu zjawiska nowo powstałego nie dostrzega się bezpośrednio konieczności przyczyny

sprawczej, ale kiedy się tę analizę zrobi umiejętnie, jak my to wyżej uczyniliśmy, konieczność ta odsłoni się nam natychmiast.

Kant więc całkiem niepotrzebnie wymyślił sądy syntetyczne a priori, pomijając, że takich sądów niema, i jeszcze niepotrzebniej zasadę przyczynowości za subjektywną kategorję naszego umysłu ogłosił. Pojęcia przyczynowości a priori nie mamy w naszym umyśle, ani go mieć potrzebujemy. Wystarczy sama zdolność rozumowania, by umysł, opierając się na zasadzie dostatecznej racji, analizując pojęcie »bytu nowo powstającego« doszedł do zasady przyczynowości, najobjektywniejszej pod słońcem.

Owe sądy syntetyczne a priori Kanta są πρῶτον ψεῦδος całej krytyki czystego rozumu. To doprowadziło Kanta do przyjęcia subjektywnych kategoryj, to mu zamknęło drogę do świata realnego, to konsekwentnie drogę przez argumentację do Boga.

Zasada przyczynowości, jako powstała z analizy pojęcia bytu nowo się zjawiającego, jest objektywnie zawsze i wszędzie prawdziwą.

Twierdzenie Kanta, iż zasada przyczynowości służy tylko do grupowania zjawisk, jest zgoła nieprawdziwe. Powstało to twierdzenie u Kanta z tego mylnego przypuszczenia, że zasada przyczynowości jest syntetyczną, a więc z doświadczenia wziętą. Tymczasem, jak wykazaliśmy, jest sądem analitycznym z analizy pojęcia »nowo powstające zjawisko« powstałym. Wobec tego jest prawdą powszechną, do wszystkich bytów nie mających w sobie racji istnienia się odnoszącą. Skoro zaś ta zasada ma wartość objektywną i powszechną, t. j. skoro w rzeczy samej każde nowo powstające zjawisko musi mieć swego bytu objektywną dostateczną przyczynę, służy przeto ona do szukania przyczyn dla zjawisk nowo powstałych, bez względu na to, czy przyczyna leży w krainie zmysłowej, czy nadzmysłowej. Skoro przyczyny ze świata zmysło-

wego nie starczą do wytłumaczenia zjawiska danego, zasada przyczynowości każe się z koniecznością uciec do przyczyny nadzmysłowej. Zasadę przyczynowości trzeba albo w jej całej rozciągłości przyjąć, albo w całej rozciągłości wbrew rozumowi odrzucić. Stosować ją tylko do pewnej ilości bytów lub ograniczać jej zastosowanie tylko do przyczyn zmysłowych, zjawiskowych, jest nierozumną samowolą.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Wskazaliśmy w rozdziale I na błędne drogi, któremi niektórzy z pominięciem rozumowych dowodów chcą dojść do poznania Boga. W rozdziale II uzasadniliśmy podstawy, na których oprzeć się musi wszelkie rozumne dowodzenie. Teraz już spokojnie możemy przystąpić do samych dowodów na istnienie Boga. Dowody te zaczerpniemy ze zjawisk świata nas otaczającego i ze zjawisk naszej duszy. Stąd dwie grupy dowodów.

Do pierwszej grupy należeć będą: dowód kosmologiczny i dowód z celowości w przyrodzie, do drugiej: dowód z powszechnego przekonania ludzi o istnieniu Boga, dowód etyczny i dowód z pragnienia szczęścia.

I.

Dowody ze świata nas otaczającego.

1. Dowód kosmologiczny.

Dowód kosmologiczny wykazuje, że powstanie świata nieorganicznego, organicznego nierozumnego jak i rozumnego t. j. człowieka nie da się wytłumaczyć bez rozumnego Stwórcy czyli Boga. Świat nieorganiczny składa się z materjalnych elementów, zwanych atomami; stąd pierwsze pytanie, jakie sobie stawia dowód kosmologiczny, dotyczy kwestji: skąd się wzięły atomy? Swiat organiczny nierozumny stanowią rozmaite gatunki roślin i zwierząt. — Stąd dalsze pytanie

dowodu kosmologicznego: skąd się wzięły rozmaite gatunki roślin i zwierząt? Kwestję tę poprzedza badanie za początkami życia w ogólności. Wreszcie odpowiedzią na problem pochodzenia człowieka kończy się dowód kosmologiczny.

§ 1. Skąd się wzięły atomy?

Istnieją na świecie byty organiczne, jak ludzie, zwierzęta, rośliny, i nieorganiczne jak minerały; skąd się one wszystkie wzięły?

Że istoty organiczne niezawsze się na ziemi znajdowały, upewniają nas o tem nauki przyrodnicze. Człowiek niezawsze był na ziemi, bo ślady jego znajdują się dopiero w pokładach ziemi, najpóźniej utworzonych, t. j. czwartorzędowych[1]). Ale również i zwierzęta, a i rośliny niezawsze na ziemi bytowały. Geologja wskazuje na pokłady ziemi, gdzie życia jeszcze nie było, stąd te pokłady nazywa bezżyciowemi czyli azoicznemi. Zresztą według teorji Kanta-Laplace'a o tworzeniu się ziemi, teorji prawie za pewnik przez uczonych uznanej, ziemia nasza, jak i cały system słoneczny, powstała z mgławicy rozpalonej pierwotnie do niesłychanie wysokiej temperatury. W takiej temperaturze żadna istota żyćby nie mogła.

To samo, co na ziemi, było i na innych planetach naszego systemu słonecznego. I na nich wskutek niezmiernie wysokiej temperatury życie wszelkie było niemożliwe. Bo jak analiza spektralna gwiazd wskazuje, wszystkie wogóle ciała niebieskie przeszły przy swem formowaniu się, a niektóre jeszcze przechodzą, te same fazy formacyjne, co nasza ziemia, a zatem miały podobnie wysoką temperaturę, jaką i ziemia nasza niegdyś

[1]) Uczeni rozróżniają cztery formacje ziemi i okres pierwotny czyli azoiczny. W formacji pierwszorzędowej, najgłębszej, znajdują się ślady tylko najniższych gatunków roślin i zwierząt. W każdej następnej, ku powierzchni ziemi zdążając, coraz doskonalsze istoty się pojawiają. W czwartej, najświeższej utworzonej, występuje człowiek.

posiadała; wobec tego nie mogły i one być siedzibą jakiegokolwiek życia. A więc świat organiczny miał swój początek, niezawsze istniał, skąd się tedy wziął?

Materjaliści mają gotową odpowiedź: powstał ze świata nieorganicznego przez szczęśliwy zbieg atomów i ewolucję. Przypatrzymy się poniżej temu twierdzeniu w osobnym ustępie, a teraz pytamy: a świat nieorganiczny skąd się wziął, jak powstał? Wiemy, że nam odpowiedzą, że powstał z atomów przez ewolucję, ale my pytamy właśnie o początek atomów — skąd atomy? Odpowiadają, że to pytanie jest niewłaściwe, bo atomy są wieczne, więc niema się co pytać, skąd się wzięły. Ależ to nie jest odpowiedź na nasze pytanie, tylko wybieg prosty. Kiedy się pytamy, skąd się wzięły atomy, nie chcemy wiedzieć, jak długo istnieją, wiecznie czy od pewnego czasu, ale od kogo mają swoją naturę realną; bo trwanie jest przymiotem rzeczy mającej już jakąś realną naturę. Więc dopóki niema odpowiedzi na to, skąd ta natura się wzięła, mało nam przyjdzie z wiadomości, że ona jest wieczna czy czasowa, zawsze wraca pytanie nieubłaganie: a skąd ona się wzięła? Choćbyśmy nawet przypuścili wieczne trwanie atomów, na co niema dowodów, jeszcze wolno i musimy się pytać, skąd się wzięły od wieków atomy?

Trwanie rzeczy, choćby wieczne, i racja jej istnienia, to sprawy całkiem różne. Tak jak na pytanie, skąd się wziął ten lub ów człowiek, nie da zadawalającej odpowiedzi, ktoby rzekł, że on istnieje przypuśćmy od lat 50, tak i na pytanie, skąd się wzięły atomy, wcale niedostateczna jest odpowiedź: istnieją wiecznie. Widzieliśmy już, i prosty rozum nam to mówi, że wszystko, co istnieje, musi mieć swego bytu dostateczną rację — a więc i atomy. Ta racja albo leży w nich samych, a wtedy są, bo muszą być, bo taka już ich natura, są bytami koniecznemi, albo poza atomami, a wtedy istnieją, bo je ta przyczyna, poza niemi się znajdująca, do bytu powołała.

Aby tedy wystarczającą dać odpowiedź na pytanie, dlaczego jaka rzecz istnieje, trzeba dowieść, że istnieje, bo ma w sobie rację bytu, albo wskazać na jakąś przyczynę, znajdującą się zewnątrz rzeczy, o którą chodzi, która ją do bytu powołała. Tertium non datur.

Ale kiedy tak, to nasuwa się zaraz pytanie, czy też atomy nie są właśnie takiemi bytami koniecznemi, mającemi w sobie rację swego bytu, nie potrzebującemi zatem jakiejś zewnętrznej przyczyny, by istniały, ale istnieją, bo istnieć muszą z konieczności swej natury? Nie!

a) Gdyby takie natury, jak atomy, musiały istnieć, nie byłoby wtedy racji, dlaczego miljony innych, takich samych natur, nie istnieje, kiedy miljony innych atomów jest możliwych. Nie można przecież mówić, że brak dla nich miejsca, bo między ciałami niebieskiemi tyle jeszcze znajduje się wolnej przestrzeni, że drugie tyle atomów, a może i więcej mogłoby się w niej pomieścić.

b) Co znaczy: coś istnieje samo z siebie?

Czy może, że się samo uczyniło? To nie ma sensu. Nikt ani nic siebie uczynić nie może, bo nim się uczyniło, było przedtem nicością, a nicość nie może nic uczynić; w tym wypadku coś jeszcze przed swojem istnieniem zaczęłoby działać, co jest niedorzecznością. Aby móc coś czynić, trzeba już wprzód istnieć.

Więc co oznacza istota sama z siebie istniejąca?

Znaczyć jedynie to może, iż taka istota istnieje niezależnie od jakiejkolwiek przyczyny poza sobą, żadnej nie zawdzięcza swego bytu. Ani ludzie, ani zwierzęta... ani jakiekolwiek jestestwo jej nie uczyniło. Choćby nic nie istniało poza nią, ona istniałaby tak dobrze, jak i gdyby wszystkie możliwe istoty istniały. Taka istota istnieje niezależnie od wszelkich warunków. Ani zimno, ani ciepło, ani woda, ani ogień, ani powietrze, ani ludzkie stosunki — nic wogóle nie wpłynęło na jej byt, ani jej bytowi przeszkodzić nie może.

Żadne warunki, żadne przyczyny nie mają na nią, jako niezależną od nich, wpływu. Stąd jej ani opanować, ani w swe prawa wprzągnąć, ani zmienić nie są w stanie. Ona jest ponad wszelkiemi przyczynami, ponad wszelkiemi warunkami. Istnieje, bo niezależnie od czegokolwiek i kogokolwiek ma w sobie rację swego bytu. Wszystko, co w niej jest, ma sama z siebie i z bezwzględną koniecznością musi to mieć i tylko takie, jakie ma, bo wszystko w niej konieczne, nie może tedy ani rozwijać swych doskonałości, ani ich tracić — jest bezwzględnie niezmienna.

Oto pojęcie bytu istniejącego z siebie. A teraz porównajmy z tą istotą atomy. One, jak słyszeliśmy od materjalistów, są istotami z siebie istniejącemi. Zobaczmy, czy mają tę niezależność od przyczyn i warunków zewnętrznych, jaką mieć powinien, jak widzieliśmy, byt z siebie istniejący; czy są wolne od ich wpływu, czy są niezmienne?

Atomy są z siebie bezwładne. Nie mogą się same poruszać, ani same w ruchu zatrzymać. Jak długo, w jakim kierunku, kiedy, z jaką szybkością mają się poruszać — to wszystko zależy od zewnętrznego impulsu. Miejsce pobytu, stan skupienia: czy mają być stałemi, gazami, czy płynami, czy mają się znajdować w ciałach organicznych, czy nieorganicznych, to nie od nich zależy, ale od zewnętrznych na nie oddziaływających warunków. Z żelazną koniecznością są wtłoczone w pewne prawa, którym ulegają z niemem posłuszeństwem.

Zależność wszechstronna atomów i zmienność ich każdoczesna są atrybutami wprost przeciwnemi tym, jakie byt sam ze siebie mieć musi. Nie są tedy atomy bytami samemi ze siebie, są stworzonemi przez Boga.

Atomy są istotami zewszechmiar niedoskonałemi, pod każdym względem ograniczonemi.

Stoją na najniższym stopniu doskonałości między jestestwami. Brak im grozy i potęgi gór, rozmiarów

mórz, piękności i życia roślin, ruchu i czucia zwierząt, rozumu i cnoty człowieka. Kto je tak ograniczył? Wszak musi być racja tego ograniczenia.

Same się tak nie ograniczyły, to niepodobna. Zanim kto może działać, już musi mieć pewną naturę, przez którą działa, której już ograniczyć nie może, bo przeciw niej działać nie jest w stanie, nie miałby czem, bo każdy działa przez swą naturę.

Ale może byt sam ze siebie istniejący już z natury swej musi być ograniczony? Wcale nie. Wierzący w Boga pojmują Go jako pełnię wszystkich doskonałości, jako nieograniczonego w doskonałościach, właśnie dlatego, że jest bytem ze siebie.

W atomach rozróżnić można byt pozytywny i jego ograniczenie. W hipotezie ten byt pozytywny istnieje sam z siebie.

Ale jeśli sam z siebie istnieje, czemu istnieje w tak szczupłym zakresie, w formie tak nędznej, czemu w stopniu tak małym, czemu nie istnieje cały?

Wszak nawet w istotach, które na pewno mają swój początek, a więc nie same z siebie istnieją, jak rośliny, zwierzęta, ludzie, tego bytu jest znacznie więcej, jest w różnorakiej formie. Jest tam i życie, i ruch, i rozum, i wola — byt bez porównania pełniejszy niż w atomach. Tymczasem w atomach, nie pochodzących według hipotezy od nikogo, ale z siebie istniejących, tak bytu mało, tak zredukowany do najpodlejszej formy. A przecież powinno być przeciwnie. Byt z siebie istniejący winien być doskonalszy, wszechstronniejszy, bardziej różnorodny, niż byt zależny, pochodny. Czy wobec tego nie byłoby rzeczą wskazaną raczej tym bytom, które mają byt pełniejszy, doskonalszy, przypisać niezależność pochodzenia, bytowanie samo ze siebie, niż atomom? Ale wiemy, że owe byty doskonalsze, o których mówiliśmy, są na pewno pochodne, mają przyczynę poza sobą, nie są same ze siebie.

Więc czy atomy nie są tem bardziej bytami pochodnemi? Bo jeszcze raz pytamy, czemu byt sam ze siebie istniejący ma mieć tylko trochę bytu, a nie całą jego pełnię? Czy może sam się tak ograniczył? To niepodobna, sam nikt nie obiera sobie stopnia bytu. Nikt nie obiera sobie, czy chce być atomem, rośliną, człowiekiem. Czy może ktoś go tak ograniczył? Nie, bo byt, sam z siebie istniejący, od nikogo nie zależy. Czy może pojęcie bytu z siebie istniejącego domaga się już z natury swej ograniczenia? Wcale nie. Pojęcie bytu z siebie istniejącego mówi tylko tyle, że taki byt nie jest od kogoś otrzymany — nic więcej; o ograniczeniu niema mowy. Owszem, pojęcie bytu obejmuje cały byt, a nie jego cząstkę tylko. Więc gdzie istnieje to, co pojęciu bytu odpowiada samo przez się — nieudzielone przez kogoś w szczupłej mierze tylko — winno to mieć realnie, co to pojęcie idealnie oznacza, t. j. cały byt, pełnię bytu. Tymczasem w atomach przez się istniejących tylko cząstka bytu, mniej niż w istotach pochodnych: roślinach, zwierzętach, ludziach. Czemu tak?

Na te wszystkie pytania jedna tylko jedyna jest odpowiedź. Atomy są także bytami pochodnemi, nie są same z siebie. Ten, kto je stworzył, dał im tylko cząstkę bytu, dał im go w tak bardzo uszczuplonym zakresie. Stąd są tak bardzo ograniczone.

Nie można na wywody nasze powiedzieć, iż atomy są dlatego tak ograniczone w doskonałości, iż są materjalne, a materja już z natury swej musi być ograniczona.

Nie wolno tak argumentować, bo właśnie o to idzie, dlaczego byty same ze siebie są materjalne i konsekwentnie tak bardzo ograniczone? Gdyby naprawdę atomy były same ze siebie, nigdy nie byłyby ani być mogły materjalnemi. Materjalność atomów, a co za tem idzie, ich ograniczoność, zdradza ich pochodzenie od przyczyny, poza niemi stojącej, od Boga — Stwórcy atomów.

Za wiecznością i koniecznością atomów ma przemawiać, zdaniem materjalistów, następujący argument: Skoro, jak wykazaliśmy, atomy nie są same z siebie, to zostały uczynione przez Boga z nicości, czyli zostały stworzone. Materjaliści atoli uważają akt stwórczy za niemożliwy. Przypatrzymy się ich zarzutom, wprzód atoli kilka słów o stworzeniu w ogólności.

Stworzyć znaczy z niczego coś uczynić. Rzecz prosta, nie należy tego tak rozumieć, że nicość jest »materją«, z której coś powstaje. Definicja stworzenia chce tylko powiedzieć, że przy stworzeniu niema żadnej materji; znaczy więc tyle, cobyśmy powiedzieli, że po »nicości« następuje wskutek aktu stwórczego »coś«. Wszystko tedy, co w owem dziele stworzonem się znajduje, jest na nowo powstałe, niczego tam niema, coby już przedtem istniało. Wszystkie dzieła stworzeń są tylko przemianami, przeróbkami materjału, w pewnej formie już przedtem istniejącego, w formę nową.

Czy stworzenie jest możliwe?

Rozróżniamy dwojaką możliwość: wewnętrzną i zewnętrzną. Wewnętrznie możliwem jest pojęcie, jeśli się nie składa z cech wykluczających się nawzajem. Np. koło kwadratowe, nicość, którąby była zarazem bytem, są niemożliwe wewnętrznie. Zewnętrznie coś jest możliwe, jeśli jest odpowiednia siła, przyczyna, którąby to, co jest wewnętrznie możliwe, mogła zrobić.

Obydwie możliwości znajdują się w stworzeniu. Pojęcie stworzenia nie zawiera w sobie sprzeczności. By coś się stało, czego przedtem wcale nie było, w tem niema sprzeczności. Wiele nowych myśli, genjalnych w umyśle ludzkim powstaje, o których się doniedawna nikomu nie śniło. Jest też możliwość zewnętrzna, bo jest wszechmoc Boża, która wszystko może uczynić, co nie jest wewnętrznie niemożliwem. Prawda, my tej czynności Bożej, która z nicości coś czyni, pojąć dokładnie nie możemy. Już zgóry nie powinno nas to dziwić.

Tak jak nieograniczony Bóg nie da się dokładnie pojąć ograniczonym rozumem, tak i Jego czynności. Bóg musi mieć sobie właściwą czynność — bo nawet każde stopniem wyższe stworzenie ją ma—której my dlatego, że to wyłącznie Boża, pojąć nie będziemy w stanie.

My o Bogu i czynnościach Bożych wiemy tylko na podstawie analogji z czynnościami ludzkiemi. Ponieważ nigdy czynność ludzka nie jest czynieniem czegoś z nicości, przeto o stwórczej czynności Bożej nie mamy dokładnego pojęcia. Że jednak taką czynność w Bogu musimy przyjąć, domaga się nasz rozum z bezwzględną koniecznością. To bowiem, jak widzieliśmy, jest jedyna rozumna racja, tłumacząca nam, skąd się wzięła materja świata.

Odpowiemy teraz na zarzuty materjalistów.

1) »Z niczego nic nie powstaje«. To twierdzenie może mieć wielorakie znaczenie. Z »niczego«, t. zn. bez przyczyny sprawczej, nic nie powstanie, jest prawdą oczywistą. Nicość nie może być przyczyną sprawczą. Z nicości jako materji nic nie może powstać, również jest prawdą, bo nicość nie może być materjałem, z któregoby coś można zrobić. Z nicości t. zn., gdy niema żadnej materji, nic nie może powstać. Tutaj należy rozróżnić. Żadne stworzenie tego nie potrafi — zapewne, że tak — ani Bóg wszechmocny nie jest w stanie tego uczynić, jest nieprawdą. Nieskończony wszystko może zrobić, co się wewnętrznie nie sprzeciwia. Bóg nie działa jak stworzenie przez przeniesienie swej siły na podmiot swego działania, ale działa zapomocą swej wszechmocnej woli. U człowieka nie wystarczy coś chcieć, aby się to już stało. Wprzód musi swe siły przyłożyć do dzieła, środków użyć, przedewszystkiem znaleźć materjał podatny, na któryby mógł przenieść swą siłę twórczą. Wola Boża mieści w sobie i potęgę, i siłę działania w sposób nieskończony. Dlatego wola ta jest zdolna wywołać dzieło, całe nowe, bez posługiwania się jakimkolwiek uprzednim materjałem.

2) »Stwarzanie nie daje się pojąć, a więc jest niemożliwe«. Nie daje się pojąć — odpowiadamy — dokładnie, tak, ale żeby się wogóle nie dało pojąć, to nie jest zgodne z prawdą. My nie pojmujemy samej czynności twórczej, ani sobie jej wyobrazić nie możemy, dla powodów poprzednio podanych, ale nie widzimy sprzeczności w tem, żeby coś, co nie istniało, całkowicie z nowa powstało.

3) Materja jest niezniszczalna, a więc nie mogła powstać przez stworzenie. Na ten zarzut już odpowiedzieliśmy.

4) »W imię zasady fizycznej zachowania siły, bezwzględna twórczość, stworzenie czegoś z niczego, jest rzeczą niemożliwą.« Tak dowodzi H. Struve.[1])

Zasada zachowania energji twierdzi tylko, że suma energji potencjalnej i aktualnej jest w świecie ilością stałą. O początku energji nic nie mówi fizyka jako taka; zagadnienie to należy do metafizyki.

5) Świat się winien sam tłumaczyć. Uciekanie się do przyczyn nadnaturalnych jest nienaukowe.

Odpowiadamy, iż świat się winien tak długo sam tłumaczyć, jak długo da się wytłumaczyć przyczynami w świecie napotykanemi. Nauka żąda, by zjawiska miały dostateczną przyczynę, ale nie mówi, że ta przyczyna musi być w świecie zjawisk zawarta.

Czy tylko Bóg może stwarzać?

Tak, bez wątpienia. Nawet Bóg nie może komu innemu udzielić siły stwórczej. Czemu tak jest?

Do stwarzania potrzeba nieskończonej siły, której stworzenie jako ograniczone nie może ani z natury posiadać, ani od Boga przyjąć. Nieskończone w skończonem nie pomieści się. Że do stwarzania potrzeba nieskończonej siły, można to tak wykazać:

Im materja jaka jest bardziej oddalona od skutku, który chcemy w niej wywołać, tem większej potrzeba

---

[1]) Sztuka i piękno, Warszawa 1892, str. 60.

siły, aby ten skutek sprawić. Np. im drzewo bardziej mokre, tem większej siły ognia potrzeba, aby je w takim samym czasie zapalić co drzewo suche. Przy stwarzaniu materja jest nieskończenie odległa od skutku, bo jej wcale niema. Więc do stworzenia potrzeba nieskończonej siły. Można to sprawdzić rachunkiem. Skutek jest wynikiem iloczynu z siły sprawczej i materji. Zaznaczamy to zrównaniem e = mv, gdzie e = effectus (skutek), m = materja, v = virtus (siła). W miarę jak m będzie się zmniejszało, musi rość v, by ten sam skutek sprawić. Gdy m = o, wtedy v musi się równać ∞.

Przyczyna dalsza, dlaczego żadne stworzenie nie może stwarzać, leży w sposobie działania stworzeń. Czynność stworzenia, aby skutek wywołała, musi być z podmiotu działającego przeniesiona na przedmiot działania. A przy stwarzaniu takiego przedmiotu niema.

§ 2. Skąd się wziął ruch w atomach?

Materjaliści sądzą, że byle tylko początek istnienia atomów jako tako przemycić, potrafią już wytłumaczyć bez Boga choćby i wszechświat cały. A tu nic z tego. Zanim wolno im będzie, jak usiłują, ewolucją atomów wytłumaczyć powstanie rośliny, zwierzęcia, a nawet, jak chcą, człowieka, wprzód muszą odpowiedzieć na pytanie, skąd się wziął ruch atomów? Skąd ruch ciał niebieskich, z atomów złożonych? Wszak bez ruchu nie byłoby chyba i ewolucji, a zatem i życia!

Ruch pojmować można w ściślejszem słowa znaczeniu i w ogólniejszem. W ścisłem znaczeniu rozumie się tylko ruch lokalny; w obszerniejszem, każdą zmianę dostrzeżoną na rzeczy, każde przejście z jednego stanu jakiej rzeczy w inny, nowy, każdą ewolucję rzeczy można nazwać ruchem. My w jednem i drugiem znaczeniu wyraz ruch weźmiemy i przekonamy

się, że w jednem i drugiem, ruchu bez interwencji Bożej wytłumaczyć nie można. Argumenty, na ruchu lokalnym oparte, są łatwiejsze i bardziej może widoczne, na ruchu wziętym w znaczeniu ogólnem zato głębsze i obejmujące cały wszechświat, wszelką w nim zmianę.

1. Nauka i doświadczenie nas powiadamiają, że ciała niebieskie znajdują się w ustawicznym ruchu. Pytanie, skąd się ten ruch w nich wziął? A można jeszcze dalej się cofnąć z tą kwestją i pytać, skąd się wziął ruch w atomach? Bo to pewna, że aby atomy utworzyły ciała niebieskie, musiały się wprzód poruszać. Musiały się zbiec w jedno miejsce, by ciało niebieskie utworzyć. Od ruchu atomów musiała się zacząć ewolucja. Wiadomo, że atomy, jak wogóle wszelka materja, są bezwładne t. zn., że wprawione w ruch same przez się nie zatrzymują się i znowu ze stanu spoczynku same w ruch nie przejdą. Same ze siebie są obojętne na ruch lub spoczynek; w jednym z tych stanów muszą się znajdować, ale wszystko im jedno, w którym. Skąd się tedy w nich wziął ruch, kiedy one tak samo dobrze mogłyby być w spoczynku, choćby przez całą wieczność, jak są dziś w ruchu? Do natury atomów ruch pewnie nie należy, bo inaczej nigdyby w spoczynku się znajdować nie mogły, czemu się sprzeciwia doświadczenie, a i wspomniane prawo bezwładności. A zatem: ponieważ przyczyna wszelkich zjawisk albo leży w naturze samej rzeczy, albo pochodzi od jakiej przyczyny zewnętrznej, ruch atomów, ponieważ nie pochodzi z samej natury atomów, pochodzić musi od jakiejś przyczyny, poza niemi się znajdującej.

Materjaliści zabiegają temu wnioskowi i powiadają: ruch atomów jest wieczny. Ale najpierw to nie jest odpowiedź na pytanie, skąd się wziął ruch atomów, to tylko stwierdzenie, że nie miał początku, ale bynajmniej nie usuwa kwestji, skąd się wziął. Bo jeśli materja sama nie mogła się poruszyć, to, czy w czasie, czy w wieczności, ktoś ją pchnąć musiał w ten ruch.

A nadto, gdyby atomy były wiecznie w ruchu, to proces ewolucyjny wszechświata, rozwój ustawiczny, zmierzający ostatecznie do zamarcia, skoro miał całą wieczność za sobą, powinien był już dawno się skończyć. Odpowiadają na ten zarzut materjaliści, że kiedy już życie zamrze na naszym globie, nastanie wtedy katastrofa, zderzenie się ziemi z inną planetą lub ze słońcem, rozbicie się jej w mgławicę, pył i znów powtórzy się rozwój obecny. Tak było, mówią, od wieków. Świat dzisiejszy jest powtórzeniem tylko już dawniej istniejącego.

Powiemy, co nauka pozytywna o tych ustawicznych zderzeniach utrzymuje. Otóż uczeni naturaliści dowodzą, że ta hipoteza jest mrzonką, bo choćby te zderzenia się powtarzały, ciepło, powstałe ze zderzenia dwóch słońc, nigdy nie zdoła dorównać ciepłu mgławicy, z której te słońca się utworzyły. I za każdem zderzeniem suma ciepła zmniejszać się będzie. Wskutek tego te zderzenia będą coraz słabsze, aż wkońcu ustaną i ruch wszelki będzie niemożliwy[1]). Dla zrozumienia tego wywodu pamiętać trzeba, że według prawa przyrody, stwierdzonego przez Clausiusa, wszelkie ruchy w przyrodzie wytwarzają ciepło, które znowu potem zamienia się na ruch. Ale nigdy wszystko ciepło nie przemienia się na ruch. Część ciepła zostaje nieprzemieniona. Przemiana ta możliwa tylko wtedy, kiedy między ciałami są różnice temperatury: wtedy jedno ciało, ogrzewając drugie, wprawia je w ruch. Kiedy więc temperatura będzie wszystkich ciał jednaka, co nastąpić musi wskutek nadwyżki ciepła niezużytej i nieprzemienionej na ruch, wtedy nastanie powszechny w przyrodzie zastój. Z tego wypływa, że choćby nawet, jak chcą materjaliści, zderzenia planet miały miejsce, tych zderzeń byłoby niewiele, wskutek zrównanej temperatury zderzenia musiałyby ustać.

[1]) Hirsn, Constitution de l'espèce céleste u Duilhé de St. Projet, Apologja naukowa, str. 137.

A więc ruch materji nie był wieczny, jak chcą materjaliści, choć nawet, jak wykazaliśmy, i wtedy nie obeszłoby się bez przyczyny, zewnątrz atomów się znajdującej, wywołującej ich ruch. Widzą też sami materjaliści niewłaściwość w uciekaniu się do ruchu wiecznego, przeto inny wynaleźli wał ochronny, zda im się nie do zdobycia, swego systemu bez Boga: siłę przyciągania ciał.

Powiadają, że ciała się nawzajem przyciągają, więc, by ruch powstał w atomach, wystarczy ta własność ciał, a przyczyny zewnętrznej, ruch wywołującej, nie potrzeba. Przypatrzmy się temu twierdzeniu. Tłumaczą nam materjaliści możliwość takiego ruchu w ten sposób, że mówią: W tych miljardach atomów, unoszących się w przestrzeni, powstały gdzie niegdzie środowiska (centra) z kilku atomów złożone, a to już wystarczyło, aby inne atomy ku sobie pociągnęły. Tak powstał ruch w atomach i utworzenie się ciał. Ale zaraz nasuwa się pytanie, dlaczego te środowiska powstały? Skąd się wzięły, kiedy ich pierwotnie nie było, a atom jest obojętny na to, czy ma być częścią składową jakiego środowiska, czy też istnieć w odosobnieniu?

Odpowiadają: środowiska potworzyły się przypadkiem. Ale to odpowiedź grubo nienaukowa. Zasłaniać się przypadkiem, t. zn. przyznawać się do ignorancji, boć każde nowe zjawisko musi mieć przyczynę, więc, kto przypadek podaje zamiast przyczyny, chce powiedzieć, że nie zna przyczyny. Więc bez przyczyny potworzyły się środowiska? To niepodobna, zaprzeczylibyśmy prawa przyczynowości. Ta przyczyna nie może leżeć w samych atomach, a więc trzeba jej szukać poza niemi.

Ale nie przypierajmy zbytnio materjalistów do muru, bo jeszcze nieraz będą musieli poświęcić logikę w obronie swego systemu bez Boga.

Dajmy na to, że te środowiska już się znajdują, ale oto nowa trudność. Wiadomą jest rzeczą, że nie z każdej odległości ciała się przyciągają, tylko muszą się znaleźć w pewnej ściśle oznaczonej. Dlaczego właśnie owe atomy znalazły się od środowisk w odległości potrzebnej do ich przyciągania? Atomów, jak uczeni podają, w stosunku do przestrzeni wszechświata jest niewiele, tak że gdyby je rozrzucił po tej przestrzeni, znalazłyby się w takiej odległości od siebie, że nigdy na siebie nie działałyby, nie przyciągały się, bo oddalenie ich wzajemne byłoby za wielkie. Więc kto te atomy ustawił w potrzebnej odległości od środowisk? same się tak nie ustawiły, bo są obojętne na położenie w jakiemkolwiek miejscu.

Ale idźmy dalej. Przypuśćmy, że wskutek zbiegu atomów do najbliżej położonych środowisk, już się ciała potworzyły, pytanie, dlaczego te środowiska znalazły się od siebie znowu w takiem oddaleniu, aby ciała utworzone nawzajem, na siebie działać mogły, a nie zbijały się w jedną masę, lub się nie rozpierzchły gdzieś po przestrzeni? Ale i to pominąwszy, jeszcze przyjdzie wytłumaczyć, skąd się wziął ruch ciał około swej osi? Bo jeśli prawda jest, że cała ta olbrzymia mgławica poczęła krążyć około swej osi i wskutek niezmiernej jej szybkości na równiku części tej masy poczęły się odrywać i potworzyły coraz inne planety, to jeszcze stoi nierozwiązane pytanie, kto tę olbrzymią masę mgławicy pchnął w ruch obrotowy około jej osi?

Oto jakie kłopoty sprawia materjalistom sam ruch lokalny.

2. Jak powiedzieliśmy na początku tego artykułu, argument z ruchu da się jeszcze w inny sposób przedstawić, tak mianowicie, że będzie obejmował ruch nietylko lokalny, ale wszelkie gatunki ruchów, czyli zmian na ciałach dostrzegalnych, jak zmiany fizyczne, chemiczne, substancjalne, przygodne i t. d.

Argument ten, jak wyżej zaznaczyłem, jest nieco przytrudny, dlatego czytelnik winien się uzbroić w cierpliwość i pierwszą trudnością się nie zrażać. Trud się opłaci.

Argument da się tak przedstawić: Widzimy, że wszystko na świecie podlega zmianom. Ciała nieorganiczne rozsypują się, próchnieją, przechodzą jako składniki pokarmu w ciała organiczne. Rośliny, zwierzęta, człowiek nawet w swej części materjalnej, różnym podlegają zmianom, tak istotnym jak przypadkowym. A nawet dusza, rzec można, jest w ustawicznym ruchu. Raz myśli, to znów myśleć przestaje, raz chce tego przedmiotu, to znów tamtego, tysiące pragnień przez nią ustawicznie się przesuwa i znika, aby zrobić miejsce nowym, i tak wiecznie bez końca. Zjawisko tedy zmienności jest uniwersalne, obejmuje wszystkie znane nam istoty. A teraz znowu uzasadnimy znane z filozofji prawo, że nic nie może podlegać zmianom bez wpływu przyczyn zewnętrznych, co zresztą już widzieliśmy, omawiając zasadę przyczynowości, bo każda zmiana rzeczy to nowe zjawisko, a to bez zewnętrznej przyczyny odbyć się nie może. Tutaj to samo uzasadnimy, opierając się na argumentach z doświadczenia wziętych.

Przejdźmy w tym celu wszystkie istoty zmienne, zobaczymy, że wszędzie zmianę wywołała jakaś przyczyna zewnętrzna. Materja nieorganiczna, widoczną jest rzeczą, ulega zmianom pod wpływem przyczyn zewnętrznych, sama bowiem, będąc bezwładną, w nowy stan, na czem zmiana polega, z dawnego przejść nie może. Widzimy też, że skały pękają pod wpływem zmian atmosferycznych, minerały, kamienie wytwarzają się pod wpływem ognia i t. d., nieorganiczne ciała wchodzą w organiczne jako pokarm, wciągane przez nie i tam przerabiane.

Rośliny bez ciepła, światła, pokarmu, z powietrza i ziemi czerpanego, nie mogłyby żyć ani róść, a więc podlegać zmianom.

Zwierzęta poruszają się pod wrażeniem zewnętrznych przedmiotów, a życie ich, wzrost, tak samo jak roślin, zależne są od wpływu przyczyn poza niemi się znajdujących. Człowiek, jeśli mamy na względzie jego ciało i część zmysłową, tym samym, co zwierzęta ulega prawom. Ale nawet rozum i wola działają tylko pod wpływem zewnętrznym.

Wola nie pożąda dobra innego (a ono jest przedmiotem jej pożądania), tylko przez rozum lub przez zmysły jej wskazanego, a więc zostaje pod wpływem czynnika, poza nią się znajdującego.

Rozum znowu zależny jest w swych czynnościach od wielu wpływów zewnętrznych. Najprzód od świata zewnętrznego. Wszak dusza nasza jest początkowo jakby tabula rasa i dopiero wrażenia, od przedmiotów zewnętrznych pochodzące, ją zapisują. A od zmysłów, tak zewnętrznych jak wewnętrznych, jakżeż bardzo zależny jest rozum! Kto się urodził ślepym czy głuchym, nie ma pojęcia o kolorach i tonach. Jeśli mózg człowieka jest zaatakowany, myślenie w porządku odbywać się nie może. Ten wpływ zmysłowy na działanie rozumu jest tak wielki, że dał materjalistom okazję do twierdzenia, jakoby między poznaniem duchowem a zmysłowem nie było jakościowej różnicy. Błądzą w tem, ale wpływu władz zmysłowych na czynności duchowe zaprzeczyć nie można.

Prawdą tedy jest, że wszelka zmiana, czy to cielesna czy duchowa, jest zawsze powodowana wpływem jakiej przyczyny zewnętrznej. Człowiek odbiera wrażenie od świata zewnętrznego, zmiany znowu w samym świecie zewnętrznym, wywołujące w umyśle naszym nowe wrażenia, dokonywają się same pod wpływem innych ciał, zmieniając drugie, i one same już przez inne musiały być zmienione i t. d. i t. d. Ale każdy to rozumie dobrze, że w tym łańcuchu zmian musimy się gdzieś zatrzymać, przy kimś stanąć, który pierwszą

zmianę wywołał, aby ta inne bez końca sprawiała, a sam jest niezmienny. Bo gdyby i on podlegał zmianie, na nowo odżyje cała kwestja i wróci pytanie: a kto w nim tę zmianę spowodował?

Materjaliści zaraz w swej lekkomyślności wołają: Poco się zatrzymywać w tym szeregu przyczyn zmieniających i zmienianych? Przyjmijmy ten szereg nieskończony, a obejdziemy się bez pierwszej przyczyny, wywołującej pierwszą zmianę. Czy tak? Zobaczymy. Uzmysłowimy rzecz na kilku przykładach. Wyobraźmy sobie łańcuch z niezmiernej liczby ogniw się składający. Łańcuch ten zawiesiliśmy gdzieś bardzo wysoko. Na pytanie, co trzyma najniższe ogniwo tego łańcucha, odpowiemy, że bezpośrednio poprzednie, a to znowu poprzednie i t. d., ale jeśli rozumnie postępować chcemy, to musimy przyjąć, że aby łańcuch wisiał, musi któreś z ogniw opierać się na jakimś stałym punkcie.

Wyobraźmy sobie znowu, choćby nieskończoną liczbę zwierciadeł tak ustawionych, że przedmiot jakiś, odbity w jednem zwierciedle, odbija się z niego w drugiem, z tego w trzeciem i t. d. Czyliż człowiek rozumny przypuści, że aby powstawały obrazy w zwierciadłach, odbite z innych zwierciadeł, nie potrzeba przedmiotu realnego, któryby poza pierwszem zwierciadłem się znajdował, i pierwszą odbitkę w niem powodował? Wyobraźmy sobie niezmiernej długości pociąg. Czy ruch tego pociągu da się wytłumaczyć, bez lokomotywy, któraby ciągnęła pierwszy za nią umieszczony wagon, a za jego pośrednictwem inne, a sama już nie była przez inne ciągniona? Czy dlatego, że jeden wagon ciągnie drugi, lokomotywa jest zbyteczna?

Istnienie płynącej wody w kanale nieskończonej choćby długości, nie da się pojąć, jeśli nie będzie gdzieś źródła. Głupstwem jest wyobrażać sobie nieskończoną

ilość samych kopij jakiego obrazu, jeśli się nie przyjmie, że oryginał tego obrazu istnieje. Łańcuch, z samych przyczyn zależnych od innych złożony, równa się jednej przyczynie zależnej. Przeto tak samo, jak jedna przyczyna zależna nie będzie działała, jeśli przez inną nie zostanie w ruch wprawiona, tak i nieskończony szereg przyczyn zależnych. Dopóki poza tym łańcuchem nie będzie niezależnej przyczyny, wpływającej na ten łańcuch, ruch się nie zacznie. Mnożyć choćby w nieskończoność przyczyny zależne celem wytłumaczenia początku ruchu znaczy kwestji początku ruchu ani na włos dalej nie posunąć, jak była zaraz przy pierwszej zależnej przyczynie. Przyczyną taką nie może być, rzecz widoczna, materja, bo materja, aby mogła wywoływać zmiany w innych ciałach (naprzykład poruszać inne ciała, wpływać na zmiany chemiczne), sama musi wprzód ulec zmianom, sprawionym przez kogoś poza nią istniejącego. Człowiek również świata poruszać nie może. Widoczną jest to rzeczą, kiedy chodzi o ruch lokalny ciał niebieskich, bo one niezależnie od człowieka się poruszają, ale również, kiedy chodzi o innego rodzaju zmiany, bo wykazaliśmy, że sam człowiek podlega zmianom, a tu trzeba koniecznie kogoś, któryby, wywołując w drugich zmiany, sam się nie zmieniał.

Więc może to tylko być istota duchowa, ale znowu taka, żeby nie podlegała zmianom w swem działaniu. Działania istoty duchowej odnoszą się do rozumu i wolnej woli. Przedmiotem rozumu jest prawda, woli — dobro. Otóż istota, o którą nam chodzi, musi być duchem nieskończonej doskonałości, bo tylko taki duch, poznając jednym aktem rozumu całą prawdę i całe dobro posiadając aktem woli, nie może podlegać zmianom ani w nabywaniu prawdy nowej, ani dobra, bo poza całą prawdą i poza całem dobrem już niema innej prawdy ani innego dobra. Takiego ducha nazywamy Bogiem.

§ 3. Skąd się wzięło życie na ziemi?

Materjaliści jeszcze się nie załatwili z ruchem atomów, a oto nowa trudność staje przed nimi w groźnej postawie: Skąd się wzięło życie na ziemi?

Że życie niezawsze się znajdowało na naszym globie, rzecz to rozstrzygnięta i ubita między uczonymi. W ziemi są pokłady azoiczne; teorja Kanta-Laplace'a, o czem już była wyżej mowa, stwierdza, że ziemia nasza znajdowała się niegdyś w tak wysokiej temperaturze, że życie wcale nie mogło się na niej utrzymać. Jeszcze dziś ma być w środku ziemi temperatura, wynosząca 20.000° C.; na powierzchni słońca ciepłota wynosi 40—100.000° C. a w środku słońca 10.000.000° C.[1]) Życie na ziemi miało tedy swój początek — jak powstało?

1. Jedno z dwojga: albo samorodztwo czyli powstanie istot żyjących z materyj nieorganicznych pod wpływem zewnętrznych sprzyjających warunków, albo Bóg jest Stwórcą życia. Widzą tę alternatywę materjaliści i dlatego choć nie mają żadnego dowodu naukowego, przemawiającego za samorodztwem, a dużo przeciw, mimo to twierdzą, że trzeba przyjąć samorodztwo, jeśli się nie chce uznać Stwórcy. Soury np., francuski tłumacz Haeckla, wypowiada to bez ogródki: »Niemasz tu innego wyboru, niemasz trzeciego sposobu wytłumaczenia życia. Kto nie wierzy w samorodztwo, czyli raczej w wiekową ewolucję materji nieorganicznej, ten przyjmie cud. Jest to hipoteza konieczna, nie dająca się obalić żadnym argumentem a priori, ani żadnem doświadczeniem pracowni chemicznych«.[2]) A więc zamknąć oczy na wszystkie dowody, sprzeciwiające się samorodztwu, byle tylko nie spotkać się ze

---

[1]) Braun, Kosmogonie 1906, str. 183.

[2]) u Duilhé de Saint - Projet, Apologja naukowa, 3 wydanie rozdz. 2, str. 177.

Stwórcą; tak musi być, bo tak chce hipoteza materjalistyczna. No, jak musi tak być, to musi, ale czyby nie było rozumniej zarzucić hipotezę, niż logikę i rozum. Bo zresztą jest w nauce zwyczajem, że teorja stosować się ma do faktów, a nie odwrotnie. W tym wypadku fakta zmuszają do zaprzeczenia samorodztwa, dlatego robi się tę teorję dogmatem, w który się musi wierzyć. Oczywiście niema tu takiego, któryby nam poręczył rozumność tej nowej dogmatycznej wiary, jak to się dzieje przy objawionych prawdach, dogmatach chrześcijańskich.

Sam Haeckel w wykładach akademickich na temat: »naturalna historja tworzenia« tak przemawia do swych słuchaczów: »Jeśli panowie nie przyjmiecie hipotezy samorodztwa, to musicie w tym punkcie teorji descendencji uciec się do cudu nadprzyrodzonego stworzenia« (2 wyd., str. 309). Znowu w »Entstehung des Menschengeschlechtes« pisze Haeckel: »Wprawdzie samorodztwo aż dotąd nigdy nie było dowiedzione... jednak musi być przyjęte z ogólnych pobudek (aus allgemeinen Gründen)«. Te ogólne pobudki to bojaźń przed Stwórcą wszechrzeczy.

Na tem samem stanowisku co Haeckel stał początkowo także Virchow, mistrz Haeckla. W swej sławnej mowie na zebraniu przyrodników w Monachjum w r. 1877 powiedział: »Wprawdzie nie znamy ani jednego pozytywnego faktu, któryby wskazywał na to, że samorodztwo miało miejsce, że nieorganiczne materje np. węgiel i spółka kiedykolwiek rozwinęły się w organiczne, jednak mimo to przyznaję, że jeśli się chce mieć pojęcie, jak pierwsza istota żyjąca sama z siebie powstała, nie pozostaje nic innego, jak przyjąć samorodztwo. To jasne: jeśli nie chcę przyjąć teorji stworzenia, jeśli nie chcę wierzyć, że jest Stwórca osobowy, to muszę przyjąć samorodztwo... tertium non datur«.

Ten sam atoli Virchow w roku 1897 na kongresie międzynarodowym przyrodników w Moskwie odwołał swe dawne zapatrywania o samorodztwie w tych pamiętnych słowach: »zasadę, że komórka powstać może tylko z komórki — omnis cellula e cellula — należy uważać za niewzruszoną zdobycz ludzkości, jako niezachwiany wynik badań naukowych, który wiek XIX przekazuje w spadku wiekowi XX.«

Zwolennicy samorodztwa podawali przez długi czas jako dowód jego możliwości nagłe lęgnięcie się np. na mięsie, zostawionem na wolnem powietrzu, istot żyjących. Pasteur, Tyndal i Berthelot wykazali dowodnie genjalnemi doświadczeniami, że w powietrzu znajduje się dużo zarodków istot żyjących i z nich to, opadłych na jaką materję, podlegającą zepsuciu, lęgną się owe żyjące jestestwa, które uważano za powstałe przez samorodztwo. Kiedy się oczyści powietrze, okalające materję, zapomocą ogrzania go do wysokiej temperatury lub kwasów mineralnych i zalążki się w ten sposób zabije, to na ciałach doświadczeniu poddanych i po latach nie napotka się istot żyjących. Przeciwnie, jeśli się zostawi wolny przystęp nieoczyszczonego powietrza do ciał ulegających zepsuciu, już po kilku dniach powstają na nich żyjątka.

Wielkie nadzieje u zwolenników samorodztwa wywołał swego czasu t. z. »Bathybius Haeckelii«. Mianowicie w r. 1868 znaleziono w głębiach morskich masę, która zdawała się żyć i którą uważano jakiś czas za formę, zdawna przez materjalistów poszukiwaną, przejściową między jestestwami nieorganicznemi a organicznemi, z której później cały świat żyjący miał się rozwinąć. Huxley nazwał tę masę na cześć materjalisty Haeckla: »Bathybius Haeckelii«. Wnet jednak Huxley doznał rozczarowania. Pokazało się bowiem wkrótce, co sam Huxley lojalnie przyznał na zjeździe uczonych Towarzystwa Brytańskiego w Sheffieldzie w r. 1879, że ten Bathybius, na którym tak

wielkie nadzieje pokładano, wcale nie jest organizmem żyjącym, ale jest to »sobie poprostu galaretowaty osad siarczanu wapna, który osiadając, pociągnął za sobą nieco materji organicznej«[1]), lub, jak twierdzi Milne-Edward: jest to »klejowata masa, którą wydzielają z siebie gąbki i pewne zwierzokrzewy, gdy narzędzia rybaków przygniotą ich tkanki«. Sam Haeckel uznał pomyłkę[2]). Podobny los zapomnienia spotkał także kolegę Bathybiusa, zw. »Protobathybiusem« i jeszcze młodszego zw. »Protogenes primordialis«, pierworodnego między żyjącymi.

Tak więc sami materjaliści przyznają, że dotąd nie udało się im znaleźć dowodu na hipotezę samorodztwa. Tyndal, po przeprowadzonych, wyżej wspomnianych doświadczeniach, wyrzekł się teorji samorodztwa, której niegdyś hołdował, w słowach: »Niemasz w całej nauce doświadczalnej wniosku bardziej niż ten pewnego« mianowicie, że niema samorodztwa. Uczony botanik Wiesner w mowie inauguracyjnej nie dawniej jak w r. 1898 oświadczył: »Postępujące z czasem — badania sprowadziły do zera fakty przemawiające rzekomo za samorodztwem«. Dubois-Reymond w swej mowie z r. 1892 wyrzekł: »Teorja samorodztwa jest beznadziejnie straconą«.

Dziś ogół biologów przyjmuje bez zastrzeżeń zasadę: »Omne vivum ex ovo« (Hervey) lub »omnis cellula ex cellula« (Virchow), lub wreszcie »omnis nucleus ex nucleo« (Walter Flemming).

Materjaliści mimo wszystko nie tracą nadziei, że się im uda w przyszłości dostarczyć dowodów na hipotezę samorodztwa. Ale to w każdym razie dziwna nauka pozytywna, która nie mając żadnego dowodu pozytywnego, przemawiającego za hipotezą, i tylko na przyszłości opierająca swe nadzieje, hipotezę tę już za pewnik naukowy podaje. Materjaliści podobni

[1]) Duilhé. Apologja, str. 192.
[2]) Das Protistenreich S. 77.

są do tych ludzi, którzy żyjąc rozrzutnie, robią długi wielkie w nadziei, że wygrają wkońcu wielki los, lub że nieznany krewny zapisze im, umierając, wielki spadek.

Wielu materjalistów, nie mając z teraźniejszości żadnych a żadnych dowodów na poparcie swej teorji, sięga swym orlim wzrokiem w przeszłość, mityczną niemal, i nowe wymyśla hipotezy, równie niczem nieuzasadnione jak sama hipoteza samorodztwa. Oto np. powiadają, że dawniej materja miała inne własności chemiczne niż dzisiaj, inne też były warunki ciepła, światła i t. d., daleko intensywniejsze od dzisiejszych, stąd mogło z nieorganicznych bytów rozwinąć się życie. A dowód na to? Żadnego nie podają. Każdy widzi, że takie cofanie się w przeszłość i przypisywanie materji innych własności, niż ma je dziś — czego ostatecznie nie można dowieść, bo już tych własności dziś nie posiada — i budowanie na tej hipotezie nowej hipotezy, to wybieg niegodny uczonych pozytywnych, którzy winni przecie na pozytywnych danych opierać swe wywody, a nie na przypuszczeniach, z któremi fakta zostają w rażącej sprzeczności. Dziwna rzecz doprawdy. Przyrodnicy powtarzają aż do znudzenia, że w swych dociekaniach opierają się tylko na faktach, a gdy idzie o początek życia, natenczas wielu z nich ucieka się wbrew wszelkim faktom do samorodztwa. A przecie hipotezy, sprzeciwiające się faktom, są w nauce niedopuszczalne. W ten sposób wszelkie zjawiska, dziś niewytłumaczone lub trudno dające się tłumaczyć, możnaby w najłatwiejszy sposób wytłumaczyć, uciekając się zawsze do tego, że dawniej inne były własności materji, inne siły działały, prawa dziś nam nieznane i t. d. więc nic dziwnego, że natury wielu zjawisk dzisiejszych poznać nie możemy. Ale toby znaczyło zadać cios śmiertelny wszelkiej nauce.

Gutberlet dobrze zbija wybieg materjalistów o rzekomo innych dawniej siłach materji, które miały samorodztwo spowodować:

»Niech nam nie mówią — słowa Gutberleta — zwolennicy samorodztwa, że nie znamy przymiotów materji i warunków, w jakich się znajdowała w przeszłości, i że czas, na którym się wspiera nasze codzienne doświadczenie, jest za krótki, gdyż z pewnością warunki materji, pod ślepem działaniem przypadku (jak chcą materjaliści) nie były tak korzystne, jak są teraz, gdzie można te pierwiastki, które się składają na pewien organizm, odpowiednio dobrać, i to w proporcjach, w jakich się w organizmach znajdują, kiedy siły dowoli można zmieniać, powiększać, zmniejszać i t. d. czego wszystkiego nie było w pierwszym chaosie elementów. Czas doświadczenia naszego jest wprawdzie krótki, ale zato w tym krótkim czasie można tysiące doświadczeń robić, podczas gdy w naturze zaledwie na jedno jest miejsce«[1]).

I rzeczywiście usiłowano stworzyć organizmy: wybrano potrzebne do tego materjały, mieszano, najrozmaitsze siły wciągnięto do pomocy i nic nie osiągnięto. Jeśli tedy zabiegi zawodowych uczonych w warunkach dowolnie dobranych pozostały bez dodatniego rezultatu, to jakżeż, pytam, przez przypadkowe mieszanie się atomów mogło powstać życie? »Pytamy się — słusznie zauważa znowu Gutberlet — kto przedsiębierze w przyrodzie nowe próby? Kto nową składa kombinację pierwiastków, jeśli pierwsza się nie udała? Przypisywać naturze robienie prób podobnych, jest grubym antropomorfizmem. Nieorganiczne pierwiastki mogły zaraz po pierwszej nieudałej próbie zaprzestać dalszych doświadczeń. Bo co je zmuszało przedsiębrać nowe kombinacje? Na mocy prawa bezwładności dążą one do równowagi i spoczynku... Kiedy to osiągną, dalszy rozwój ustaje«.

Co się tyczy intensywności warunków zewnętrznych jak światła, ciepła, elektryczności i t. p. to doświadczenie uczy nas raczej, że zmiana warunków,

[1]) Naturphilosophie 3 w., str. 266.

jakie dziś są, osłabia czynności życiowe, a jeżeli ich intensywność jest wielką, sprowadza nawet śmierć ustrojów. Wysokie ciepło lub zimno, zbyt zgęszczone lub rozrzedzone powietrze sprowadza skrzepnięcie białka oraz niszczy roślinny i zwierzęcy organizm. A przecie nikt nie zechce mówić — zauważa znakomity badacz przyrody I. Henle[1]), że siły, które dzisiaj zabijają życie, dawniej, gdy były potężniejsze, służyły do jego budzenia. Gdyby zaś wolno było botanikowi lub zoologowi przyjmować jakiś okres, w którym chemiczne powinowactwa pierwiastków różniły się od dzisiejszych, to kto zabroni wówczas geologowi wymyślić okres całkiem innych ciężarów gatunkowych, w którym granitowe bryły unosiły się na wodzie? Różnica warunków atmosferycznych dawniejszych od dzisiejszych polegać mogła jedynie na tem, że dawniej w atmosferze była np. większa ilość kwasu węglowego, większe napięcie sił elektrycznych, zwiększona gęstość gazów i t. p., a więc różnice w elementach tworzywnych czysto ilościowe, podczas gdy życie przedstawia jakościowo wyższy stopień bytu.

Mądrą uwagę w naszej kwestji robi Gutberlet: »Uczeni badacze, powiada, podkreślają stałość praw przyrody tak bardzo, że to, co teraz jest prawem przyrody, utrzymują, zawsze niem było w przeszłości. Stosując tę metodę do samorodztwa, trzeba zakonkludować, że samorodztwo nigdy nie miało w przyrodzie miejsca, bo go i teraz niema«. W rzeczy samej, gdyby samorodztwo było kiedykolwiek prawem natury, to przy stałości i niezniszczalności takich praw, musiałoby i dziś być czynnem. Ograniczać prawo natury do pewnego tylko okresu czasu, znaczy zaprzeczać wogóle jego istnienia. »Kto przypuszcza, że prawo przyrody zczasem znikło, ten burzy same podwaliny umiejętności przyrodniczych«[2]).

[1]) Antropologische Vorträge, 2 zesz., str. 73. 1880. Brunświk.

[2]) Esser, Religion, Christentum und Kirche, str. 73.

Twierdzą zagorzali haeckliści, że z kombinacji węglanu, kwasu węglanego, wodoru, azotu... i innych pierwiastków, pod wpływem elektryczności, ciepła słonecznego i t. d. mogło się wytworzyć życie. Na dowód pisze Haeckel: »Dziś już chemicy nasi umieją zapomocą syntezy i w całym komplecie składać twory takie jak mocznik, alkohol, kwas octowy i mrówczany, ksantynę, kofeinę i t. p. niemniej złożone od białkowatych kombinacyj węglanu. Niedaleki może ten dzień, kiedy i te ostatnie, podobnie jak tamte, będą się mogły wytwarzać w laboratorjach«.[1])

Najprzód znowu nadzieja staje za dowód. Powtóre te wyroby ludzkiej pracy wcale nie są organicznemi materjami. Organicznych, jak białka, celulozy nie potrafiono dotąd osiągnąć. Choćby się nawet to powiodło, czyby to już było życie? Bardzo dobrze pisze Reinke[2]):

»Gdybyśmy wszystkie pierwiastki wchodzące w skład komórki, odpowiednio odważone, mieszali razem, to tak samo nie powstałaby z tej mieszaniny komórka żyjąca, jak z pewnej odważonej ilości szkła i mosiądzu nie utworzyłby się samorzutnie mikroskop... Fosfor, białko, węgiel, tłuszcz i t. d. stanowią wprawdzie potrzebny do budowania żyjącej komórki materjał, lecz te elementa nie posiadają same z siebie tak samo tendencji do utworzenia komórki, jak mosiądz i szkło nie posiadają jej do utworzenia mikroskopu«. »Siły chemiczne — pisze Reinke w innem dziele — działające choćby w najkorzystniejszej mieszaninie materji, nie utworzą tego, coby można uważać choćby za pierwszy krok w kierunku utworzenia komórki. Zgodnie z doświadczeniem mamy tylko jeden sposób pochodzenia komórki t. j. jej powstanie przez czynność rozrodczą.«[3])

---

[1]) U Duilhé de St. Projet. l. c.

[2]) Gedanken über das Wesen der Organisation. Biolog. Zentralblatt 1899. S. 85.

[3]) J. Reinke, Die Welt als Tat, 2. Aufl. Berlin 1901. S. 312.

2. W ostatnich czasach wielu badaczy usiłowało podpatrzyć sekret życia i skonstruować choćby najprostszą żyjącą istotę. Od czasu do czasu dają się słyszeć głosy, że te usiłowania się powiodły. Miano nietylko żywe komórki sztucznie wytworzyć, ale nawet sztuczne rośliny. »Liczni badacze — pisze Fabian [1]) — między nimi Hanstein w Bonne, Traube we Wrocławiu i Hartig w Utrechcie, doszli nietylko do wytworzenia sztucznych krystaloidów lecz i do powstania sztucznych komórek.., Traubemu wreszcie udało się wywołać nawet wzrost sztucznych komórek...«

Co do sztucznych komórek, to trzeba być »bardzo naiwnym lub zaślepionym, żeby je stawiać narówni z żywemi... Naśladują one prawdziwe komórki tylko zewnętrznym wyglądem i to bardzo powierzchownie... Między komórkami sztucznemi a żywemi istnieje tylko bardzo daleka analogja...« [2]) To samo trzeba powiedzieć o sztucznych roślinach. Ani nie mają organizacji, ani się nie odżywiają, ani nie rosną we właściwem słowa znaczeniu — nie spełniają zatem czynności istotnych każdemu żywemu organizmowi. »W roślinach sztucznych spostrzegamy wprawdzie utwory, przypominające łodygę, korzeń i liście roślin prawdziwych, atoli wszystkie te utwory cechuje budowa jednostajna; niema w nich jak w roślinach prawdziwych żadnych komórek, żadnych zróżniczkowanych tkanek ani narządów, przeznaczonych do rozmaitych funkcyj«.[3]) Wzrost sztucznych roślin polega, jak i wzrost minerałów, na powiększaniu zewnątrz swej objętości przez zewnętrzne przybieranie nowych cząstek, a nie przez wewnętrzną asymilację cząsteczek z zewnątrz otrzymanych.

Inni uczeni chcą widzieć początki życia w tworzeniu się kryształów bądź twardych, bądź miękkich czyli płynnych. Sądzą oni, iż kryształy tak się kształ-

[1]) X. K. Wais, Początek życia, Kraków 1911, str, 37.
[2]) ibid. str. 39.
[3]) ibid. 40.

tują jak rośliny, odżywiają się, rosną, rozradzają, zwłaszcza płynne, a nawet wykonywają ruchy.

Tymczasem »w przenośnem tylko znaczeniu powiększanie się kryształów nazwać można odżywianiem się i wzrostem. Kryształy powiększają się w ten sposób, że naokoło t. z. zarodkowego kryształu osadzają się skutkiem siły spójności coraz to nowe cząsteczki jednorodne, które jednak ani nie wchodzą do wnętrza, ani nie usuwają cząsteczek dawniejszych. Kryształ jest tylko skupieniem jednorodnych cząsteczek krystalicznych, pozostających w stanie równowagi stałej. Stąd też niema w krysztale żadnego ruchu, pochodzącego z jego wnętrza. Rozmnażanie się zaś kryształów polega na tem, iż z części kryształu tworzy się przez zewnętrzne dodawanie nowych cząsteczek cały kryształ. Kryształy płynne tak samo jak zwyczajne okazują w każdej swej części budowę jednorodną i zmierzają do stałej równowagi. Kryształ nietylko płynny, ale i zwyczajny »odradza« uszkodzoną krawędź lub odbite naroże, atoli to odradzanie przedstawia się w kryształach zupełnie inaczej, aniżeli w ustrojach. Regeneracja odciętych narządów u roślin lub zwierząt jest owocem odżywiania się, asymilacji i wzrostu w ścisłem słowa znaczeniu; stąd proces regeneracyjny odbywa się z wewnątrz na zewnątrz przy współudziale wszystkich komórek organizmu. Natomiast kryształ odnawia straconą część celem odzyskania równowagi przez zewnętrzne dokładanie nowych cząsteczek czysto mechanicznym sposobem.«[1])

3. Celem wytłumaczenia początku życia chwytają się niektórzy uczeni hylozoizmu albo panpsychizmu. Według nich każde ciało, a nawet każdy atom żyje. Atomy te żyjące, w świecie nieorganicznym nie posiadają jeszcze świadomości. Na podstawie tej hipotezy łatwo oczywiście wspomniani uczeni tłumaczą początek życia.

---

[1]) Wais, l. c. str. 41.

Atoli skoro ciała nieorganiczne nie zdradzają żadnych z tych objawów, które cechują życie, to niedorzeczną byłoby rzeczą przypisywać im życie. Ciała nieorganiczne ani rosną, ani się odżywiają, ani się mnożą, więc na jakiej podstawie nazwać je można żyjącemi? Jeśli kamień, mimo że nie daje żadnych znaków życia, nazwać można żyjącym, to tak samo można o nim powiedzieć, że ma rozum, że widzi, słyszy i t. p. »Jakoż nikt z nas nie poznaje bezpośrednio cudzych czynności życiowych; o życiu innych jestestw możemy wnosić jedynie wtedy, gdy spostrzegamy w nich zjawiska podobne do tych, przez które się ujawniają zewnętrznie nasze własne czynności psychiczne. Na tej i tylko na tej podstawie przyznajemy innym ludziom rozum, zwierzętom czucie, a roślinom najniższy stopień życia. Skoro jednak przejdziemy do królestwa nieorganicznego, natenczas ustaje wszelka analogja między objawami naszego a zjawiskami, spotykanemi w temże królestwie.« [1])

W. Preyer i G. T. Fechner utrzymują, że najpierw istniała materja żyjąca, a potem z niej powstały ciała nieorganiczne. Życie to ruch. »Ognista niegdyś kula ziemska była jednym olbrzymim ustrojem, który ruchem dawał znać o swem życiu. Kiedy niektóre części tej kuli np. ciężkie metale, skutkiem jej ostygnięcia na powierzchni nie mogły już uczestniczyć w ruchu, wtedy straciły życie i zamieniły się w ciała martwe, nieorganiczne«.

Ta hipoteza kłóci się z codziennem doświadczeniem i ze zdrowym rozsądkiem ludzkim. Wbrew wszelkiemu doświadczeniu przyjmuje możliwość życia w ogniu. Ale w takim razie, czemuż dziś organizmy tracą życie w ogniu, skoro z ognia powstało ich życie? Czemuż lawa wulkaniczna, wydobywająca się z wnętrza ziemi, nie wydaje z siebie życia, lecz przeciwnie życiu śmierć

[1]) Wais, l. c. str. 45.

niesie, gdziekolwiek je spotka? Identyfikować znowu ruch mechaniczny, przy spaleniu materji powstający, z ruchem wsobnym np. roślin i zwierząt, znaczy zamykać oczy na istotne różnice między jednym a drugim ruchem, znaczy rujnować samo pojęcie życia.

Pierwotny świat, utrzymuje znowu Preuss, składał się z bardzo drobniutkich ustrojów kosmicznych, które łącząc się dały najprzód początek człowiekowi. Królestwo zwierzęce zjawiło się wtedy, gdy kosmiczna płodność nie mogła się już zdobyć na zarodki ludzkie... Wreszcie ciała nieorganiczne powstały z materji organicznej skutkiem zupełnego wyczerpania się energji życiowej.

Są to marzenia na jawie, stojące w rażącej sprzeczności z geologją i paleontologją. Nauki te wskazują, że człowiek ukazał się dopiero po zwierzętach i roślinach.

4. Wreszcie uczeni jak Thomson, Helmholz i inni sądzą, że życie na ziemi stąd powstało, że z innych planet spadły, przyczepione do meteorytów, na ziemię nasiona istot żyjących.

Z wielkiem prawdopodobieństwem można w rzeczy samej przypuszczać, że na innych planetach znajduje się życie, ale cóż z tego? Czy przez to usunie się kwestję, skąd się wzięło życie? Nie, tylko się ją przesunie na inne planety i powstanie zaraz pytanie: a tam skąd się ono wzięło? Przypuszczać znowu, że tam inne własności posiadała materja i inne warunki mogły wytworzyć życie z nieorganicznej materji, znaczy, jak widzieliśmy, budować na piasku i stawiać znowu niczem nieuzasadnione hipotezy, sprzeczne z naturą ciał.

A nadto pamiętać trzeba, że według teorji Laplace'a, nietylko nasza ziemia, ale cały system słoneczny znajdował się, jak już wspomnieliśmy, w stanie wysokiej niezmiernie temperatury, więc żadne życie nie mogłoby się utrzymać wtedy na tych planetach, a więc znowu wraca pytanie w całości: a na owych planetach skąd się wzięło życie, skoro i tam miało swój początek?

Co się tyczy owego spadania nasion z innych planet, to żadną miarą w ten sposób nie mogło być przeniesione życie na naszą planetę, bo przestrzenie między planetami są tak zimne (— 270° C), że nasiona, przebywając je, musiałyby zmarznąć, a znowu w obrębie atmosfery ziemskiej, wskutek tarcia, wytworzyłaby się tak wysoka temperatura, żeby musiały się spalić lub zeschnąć. W istocie ciepłotę spadającego meteorytu podają na 4000—6000° C. Svante Arrhenius starał się przekształcić tę hipotezę w ten sposób, iż twierdził, że zarodki życia, porwane z innych planet, krążyły po wszechświecie, a pod ciśnieniem promieni słonecznych dostały się na ziemię (teorja panspermji). Lecz dowiedziono, że światło słoneczne obfituje w promienie pozafiołkowe, które w przestrzeniach międzyplanetarnych zabijają życie. Więc owe nasiona nieżywe dostałyby się na naszą ziemię.

Po naszych dotychczasowych wywodach możemy się śmiało pisać na zdanie Reinke'go »że przyjęcie samorodztwa dawnemi laty tak mało odpowiada naszemu pojęciu o przyczynowości, jak gdyby kto chciał postawić hipotezę, iż przed miljonem lat woda sama przez się płynęła pod górę«. [1])

Wykazaliśmy w naszych dotychczasowych wywodach niemożliwość samorodztwa. Widzieliśmy, iż różne hipotezy, usiłujące tę możliwość uzasadnić, okazały się nie do przyjęcia wobec sprzeciwiających się dowodów pierwszorzędnych powag naukowych, wobec faktów, wobec zdrowego rozsądku. Ale już samo porównanie czynności istot organicznych z nieorganicznemi niezbicie przekonywa, iż między temi istotami zasadnicze zachodzą różnice, tak że wytworzenie się samorzutne organizmów z nieorganicznych bytów zdaje się być niemożliwością. Przypatrzmy się niektórym z tych różnic:

---

[1]) Einleitung in die theoretische Biologie, Berlin 1901, str. 558.

a) Organizm składa się z części różnorodnych, z rozmaitych narządów, które różnią się między sobą i kształtem zewnętrznym, i budową wewnętrzną, i składnikami pierwiastków. Nawet najniższe, jednokomórkowe organizmy posiadają bardzo bogatą organizację. Mimo tej rozmaitości narządów wszystkie one swą działalnością zmierzają do celu całości. W ciałach organicznych jest »coś«, co wszystkie cząstki jednoczy i do wspólnego celu przeznacza. Natomiast minerał nie ma żadnych narządów, wszystkie jego części są jednakowe, morfologicznie jednorodne.

b) Organizmy odżywiają się i rosną. Odżywianie się polega na przyswajaniu sobie z zewnątrz materyj nieorganicznych (jak u rośliny), czy organicznych (jak u zwierzęcia), przerabianie ich na pokarm, rozprowadzanie po całym organizmie, przemienianie we własną substancję, — słowem opanowanie materyj nieorganicznych i zmuszenie ich, by celowi organizmu służyły — reparacja utraconych lub nadpsutych cząstek. Wzrost organizmu odbywa się z wewnątrz przez przyjęcie pokarmu i tworzenie z niego nowych komórek, tkanek i t. p. »Tymczasem minerał ani nie przerabia innego ciała, ani go nie przyswaja wewnętrznie, ani nie rośnie w ścisłem znaczeniu; może się powiększać tylko przez to, że na jego powierzchni osiadają nowe cząsteczki materji, przylegając szczelnie do dawnych.« Nieożywione ciała mogą powiększać się w nieskończoność, bo wielkość, objętość są im obojętne: organizmy, gdy dojdą do pewnej, swej naturze właściwej wielkości, rość przestają.

c) Organizmy rozmnażają się, dając byt nowym gatunkowo takim samym jak one jestestwom. »Substancje świata nieorganicznego nie rodzą się w ścisłem znaczeniu, lecz zawdzięczają swe powstanie pierwiastkom obcym, gatunkowo od siebie różnym. Tlen i wodór, które tworzą wodę, są ciałami od niej różnemi.«

d) W nieorganicznych jestestwach panuje zastój cząstek, równowaga, spokój, śmierć. W organicznych ciągły jakiś ruch tajemniczy, ruch z wewnątrz pochodzący, powodujący wspomniane już wyżej funkcje życiowe, jak odżywianie się, wzrost, rozmnażanie się. Stąd w organizmach występują ustawiczne zmiany. Podczas gdy w kamieniu równowaga i zastój cząstek jest celem ich ruchów mechanicznych, wywołanych przez zewnętrzne działanie ciał obcych, to organizm broni się wszelkiemi siłami przeciw zastojowi, bo ten jest dla niego śmiercią. »Podczas, gdy działanie nieorganicznej materji jest zwrócone nazewnątrz i ogranicza się do wywoływania zmian w przedmiocie, z którym się styka, to tymczasem organizm pracuje, choć z użyciem nieorganicznej materji i jej fizycznych i chemicznych sił dla siebie, i cel swej pracy ma nie poza sobą, ale w sobie. Tworzy jakby mały światek dla siebie, w którym wszystko jest czynne dla wewnętrznych, własnych, domowych interesów«. [1])

Z zaznaczonych różnic okazuje się niewłaściwość dopatrywania się w organizmie zwykłej choć udoskonalonej maszyny, która na zasadzie tych samych praw mechanicznych co maszyna spełnia swe czynności. Różnice są niesłychanie wielkie i istotne. Maszyna nie reaguje, tak jak organizm, na ciepło, światło. Maszyna nie ma środków usuwania swych braków, naprawiania się, potrzebuje człowieka do obsługi. Maszyna nie odżywia się, nie rośnie, nie rodzi innych maszyn, nie porusza sama siebie siłą swoją wewnętrzną. Przy wykonywaniu czynności życiowych posługuje się siła życiowa organami według praw mechaniki zbudowanemi, ale to są tylko środki, zapomocą których organizm może swe siły rozwinąć, to są niezbędne warunki czynności organicznych, mniej więcej tak jak papier, atrament i ruch piszącej ręki są warunkiem pisania, ale właściwą

[1]) Reinhold, Der alte und der neue Glaube, 3. Aufl. Wien 1911, S. 41.

przyczyną stawiania liter, to siła wewnętrzna, życiowa, wprawiająca rękę i pióro w ruch.

Zakończymy nasze rozważania o początku życia słowy cytowanego już nieraz autora, który po rozważeniu różnych hipotez o początku życia, tak jak i my to zrobiliśmy, tak rzecz swą kończy:

»Przeszliśmy tedy przez długi labirynt rozmaitych poglądów o początku życia. Poddając je bezstronnej ocenie, poznaliśmy, że życie nie mogło powstać samorzutnie, albowiem samorodztwo wogóle nie istnieje... tudzież próby przeciwników, chcących za wszelką cenę zatrzeć różnicę między światem żywym a martwym, aby w ten sposób usprawiedliwić samorodztwo na początku, są płodem poronionym. Przekonaliśmy się nadto, że hipotezy, przyjmujące pierwszeństwo materji żyjącej przed martwą, są niedorzeczne albo przynajmniej zgoła bezpodstawne i pozbawione celu. Wobec tego łatwo nam wyzyskać dylemat Virhowa: albo samorodztwo albo czyn Stwórcy — tertium non datur. Po wykluczeniu pierwszego zostaje drugie. W rzeczy samej przyjęcie wpływu bożego przy kolebce życia jest jedynie rozumnem rozwiązaniem naszego zagadnienia.« [1])

§ 4. Skąd się wzięły rozmaite gatunki roślin i zwierząt?

Materjalistom przyszła w pomoc teorja darwinistyczna. Polega ona, w ogólnym rysie, na przechodzeniu jednego gatunku w inny, istot coraz doskonalszych. W ten sposób pochodzenie wszystkich jestestw żyjących, od jednokomórkowych począwszy, aż do najwyższych gatunków zwierząt, ba, aż do człowieka, da się łatwo, zdaniem materjalistów, wytłumaczyć. Najniższe ustroje organiczne rozwinęły się w wyższe, utworzyły cały świat roślinny, z tych znowu, przez taką

[1]) Wais. l. c. str. 51.

samą ewolucję, powstał świat zwierzęcy, nie wyjmując człowieka, którego materjaliści uważają tylko za doskonałe zwierzę. Inni przyjmują więcej początkowo gatunków; z nich przez ewolucję wytworzyły się inne, aż do człowieka włącznie. Hipoteza ta sądzi, że będzie się mogła obejść bez Boga, bo na pytanie, skąd powstały rośliny, zwierzęta i człowiek, już nie potrzebuje się, jak dawna filozofja i wiara, uciekać do stworzenia ale odpowiada ewolucją gatunków.

Jakkolwiek nieprawdą jest, że choćby ta hipoteza była prawdziwa, jużby się obeszło bez Boga, bo przecież pozostałoby wytłumaczyć, skąd się wzięło życie, skąd atom, skąd ruch atomów, jednak pomijając to wszystko, sama hipoteza w sobie jest nierozumna, jeśli się chce obejść bez Boga. Mówimy, jeśli się chce obejść bez Boga, bo oczywiście nie byłoby sprzeczności z rozumem, a nawet — o ile dotyczy istot niższych, aż do człowieka wyłącznie — z wiarą, gdy się przypuści, że Bóg, stwarzając materję organiczną w stanie bardzo pojedyńczym, włożył w nią siły, powiedzmy nasiona, które z biegiem wieków, pod wpływem praw przyrody, miały się rozwijać w nowe jestestwa, coraz wyższe i doskonalsze. Faktycznie jednak, jak zobaczymy, Bóg nie dał takich sił, czy nasion, przyrodzie.

Przypatrzmy się hipotezie darwinowskiej bliżej z punktu naukowego.

Dwie nowoczesne nauki: paleontologja i fizjologja, zadają cios śmiertelny wspomnianej hipotezie.

Kiedy zwolennikom hipotezy zarzucano, że doświadczenie codzienne sprzeciwia się ich teorji o przechodzeniu gatunków, odpowiadali, że z doświadczenia nie można czerpać żadnych dowodów przeciw nim, bo ono jest za krótkie, gdyż na utworzenie się zmian w organizmach, tak aby mogły być podstawą nowego gatunku, potrzeba bardzo długiego czasu.

Wykopaliska, poczynione w Egipcie, mają do 4000 lat. Znaleziono w nich malowidła, rzeźby, przedstawiające rośliny, zwierzęta, żyjące w tym odległym czasie — ba, odkopano mumje zabalsamowanych zwierząt, ziarnka roślin i przekonano się, że te same zwierzęta i rośliny, które dziś żyją w Egipcie, znajdowały się już przed 4000 lat, i od tego czasu nie nastąpiły dziś w ustroju ich żadne zmiany. »Ale nawet z okresu lodowców przechowały się po dziś dzień niektóre rośliny i zwierzęta, na których nie można absolutnie wykazać, jakoby były formami przejściowemi; niektóre jeszcze po dziś dzień żyją takie same, jak w okresie lodowców«.[1]) Chcąc uniknąć ostrza tego przykrego bądź co bądź argumentu, powiadają materjaliści, że na utworzenie się zmian potrzeba raz bardzo długiego czasu, a powtóre odpowiednich warunków zewnętrznych, np. klimatu, stosownego pożywienia i t. d.

Co do różnych warunków zewnętrznych, to gdyby one do rozwoju organizmów tak były potrzebne, jak chce hipoteza, to już chyba w innych częściach ziemi, gdzie te warunki rzeczywiście się znajdują, musiałaby nastać ewolucja. Tymczasem tak nie jest, bo w innych częściach świata takie same znajdują się niektóre zwierzęta i rośliny jak w Egipcie, a przecież zmian na nich niema żadnych i od egipskich w niczem się nie różnią. Co do wymaganego przez materjalistów długiego czasu, mówimy, że 40 wieków powinno przecie wystarczyć, choćby na małą zmianę organizmów istot żyjących. Jeśliby z tak długiego czasu nie można było wyprowadzić żadnego prawa, to wszystkie dowody na istnienie jakich praw przyrody, oparte na indukcji, nie byłyby dostatecznie uzasadnione, bo żadne pewnie prawa przyrody przez tak długi czas — 40 wieków — nie były obserwowane. A i ów niezmiernie długi czas, rzekomo potrzebny do utworzenia się nowego gatunku,

---

[1]) Schanz, Apologie I tom.

jest tylko parawanem darwinistów, na zakrycie braku argumentów obmyślonym. Paleontologja niweczy i tę ostoję materjalistów.

Wiadomo, i na to chętnie się zgadzają materjaliści, że do utworzenia się pokładów ziemi potrzeba było bardzo długiego czasu, i choć uczeni nie zgadzają się w oznaczeniu tej długości, przecież wszyscy przyjmują kilkadziesiąt, niektórzy kilkaset tysięcy lat. Otóż te długowieczne pokłady, dziś częściowo nam znane, mówią całkiem co innego, niżby sobie darwiniści życzyli. Form przejściowych, pośrednich między gatunkami brak zupełny, a przecież winno ich być bardzo dużo i to między wszystkiemi gatunkami, bo według teorji darwinistycznej przemiany odbywają się bardzo powoli. »Nigdzie nie napotkano śladu istoty niedokończonej... jeszcze się stającej, opatrzonej w organa dopiero się rozwijające i rzeczywiście przejściowe«. Nie mogą się zasłaniać zwolennicy teorji małą ilością wykopanych dotąd okazów, bo zważywszy, że form przejściowych winno być daleko więcej niż ustalonych, w wykopanych dotąd okazach winno być przejściowych form już dosyć. Niema ich dotąd wcale.

Przeciwnie, paleontologja wykazuje, że skoro tylko rośliny na ziemi się pojawiły, wszystkie naraz większe grupy są reprezentowane. »Gatunki, klasy, rzędy zjawiają się jednocześnie na szerokich widnokręgach geologicznych« (Pfaff). Mówią darwiniści, że w niższych pokładach były niższe gatunki roślin, ale wskutek wybuchów wulkanicznych nie utrzymały się i zaginęły. Twierdzić tak znaczy na udowodnienie hipotezy stawiać nową, jeszcze mniej uzasadnioną. Czy to logicznie i naukowo?

»Joachim Barrande, jeden z największych paleontologów ubiegłego wieku, strawił całe swoje życie nad badaniem widnokręgu stratigraficznego płaskowzgórza w Czechach środkowych.

Otóż uczony ten w dziele swojem »O systemie sylurskim Czech środkowych« wystosował przeciw hipotezie transformistycznej następujący szereg bardzo silnych zarzutów, których nikt dotąd nie rozwiązał:

»Nagłe, bez żadnych wiadomych form przejściowych lub poprzedników, ukazanie się całkowicie już organicznych trylobitów fauny pierwszorzędowej, takież ukazanie się, również od samego początku, dobrze uorganizowanych głowonogów fauny drugorzędowej, takież wreszcie ukazanie się ryb ganoidowych i plakoidowych pod koniec fauny trzeciorzędowej. Na 350 form trylobitów, z największą uwagą zbadanych — dziesięć tylko nosi na sobie ślady niejakich odmian; drugie 340 okazuje niezmienną tożsamość przez cały niezmierzony przeciąg czasu istnienia ich gatunkowego... Same one rzadkie odmiany, jakie sprawdził, nie zacierają charakteru gatunku i wkońcu znikają, kiedy przeciwnie, według teorji transformistowskiej powinnyby coraz silniej się uwydatniać«.[1])

Podobne wnioski logiczne wywiedli i naukowo stwierdzili: Davidson, Corruthers [2]), Pfaff, Gosselet [3]), Grand' Eury [4]), co do głowonogich, bezgłowych, ramionowców formacji sylurskiej, co do fauny dewońskiej w nizinie belgijskiej, co do płazów z początków formacji triasowej... co do wielu roślin kopalnych z okresu węglowego, kredowego.

Jeden jedyny, godny odpowiedzi zarzut, z paleontologji zaczerpnięty, podnoszą transformiści.

---

[1]) Duilhé de Saint-Projet, Apologja, str. 240 i nast. 3 wyd.

[2]) »Rzecz pewna, że świadectwo flor kopalnych, w ogólnej sumie swojej, przeciwne jest doktrynie rozwoju ewolucyjnego«.

[3]) »Dwadzieścia pięć lat już badam widnokręgi kopalne niziny belgijskiej, pilnie je oddzielając jeden od drugiego. Dotąd jednak nie znalazłem ani co do czasu, ani co do kształtu rzeczywistego przejścia między dwoma typami, ściśle określonemi«.

[4]) »Z jednej strony wszystkie fakta świadczą za stworzeniem odrębnem; z drugiej strony równie jasno mówią przeciw transformacji«.

Istnieje, mówią, pewna ciągłość między organizmami, należącemi do następujących po sobie okresów geologicznych. W miarę jak zagłębiamy się w ziemię, mniej doskonałe jestestwa spotykamy.

Fakt ten jednak da się łatwo wytłumaczyć bez uciekania się do teorji darwinistycznej. Wszak Stwórca mógł istoty żyjące w takim porządku stwarzać, że rozpoczynając od mniej doskonałych, postępował do coraz doskonalszych. Biblja rzeczywiście też podaje, iż Bóg stworzył najpierw mniej doskonałe jestestwa, a potem, stopniowo, coraz doskonalsze, aż do człowieka. »Odpowiada to, mówi Gutberlet, twórczemu Rozumowi, zaprowadzić w niezliczonej masie stworzeń pewne stopniowanie, stwarzać doskonałe i niedoskonałe istoty, które w niedostrzegalnych niemal przejściach ze sobą są powiązane. Nic nie może bardziej uwidaczniać jednolitości planu twórczego«.

Teraz przychodzimy do argumentu fizjologicznego, widocznie przeciwnego teorji ewolucyjnej. Oto tenże:

Jednostki różnych gatunków, skrzyżowane ze sobą, są niepłodne, albo po dwóch, trzech generacjach wracają młode do gatunku praojców. Tak np. koń skrzyżowany z oślicą wydaje muła, który jest niepłodny; kozioł z owcą mają wprawdzie potomstwo, ale tego potomstwa młode znowu są albo kozłami albo owcami. Czegóż ten fakt dowodzi? Niezaprzeczenie tego, że między gatunkami jest przedział nie dający się zapełnić, bo rasy choćby skrajne, ale tego samego gatunku, są bardzo płodne. Nigdy tedy jeden gatunek nie przechodzi w drugi. Fakt ten jest tak silnym argumentem przeciw teorji darwinistycznej, że wielu zwolenników teorji dla niego ją porzuciło. Huxley np. przyznaje, że darwinizm pod tym tylko warunkiem może być ostatecznie przyjęty, jeśli dowiedzie, że ze skrzyżowania selekcyjnego może powstać nowy gatunek fizjologiczny.

Wszelkie atoli usiłowania pod tym względem okazały się bezowocne.

Podnoszą darwiniści, że przez sztuczną hodowlę, dobór sztuczny, można najróżnorodniejsze odmiany otrzymać: róż, gołębi; dlaczegóżby — mówią, — natura, która rozporządza liczniejszemi i potężniejszemi środkami, nie miała uzyskać nowych gatunków?

Odpowiedź na tę uwagę jest łatwa. Prawda, że można przez krzyżowanie, sztuczną hodowlę otrzymać różne rasy, ale nigdy nie udało się, mimo wysiłków, nowy wytworzyć gatunek. Wprawdzie hodowcy usiłują nieraz dowieść, że wyhodowane przez nich gołębie różnią się między sobą bardziej, niż dwa odmienne gatunki. Dziwne to, czemu, w takim razie, każdy człowiek bierze je za gołębie tylko, a nie za coś więcej. »Jeśli organizm, mówi Gutberlet, w rękach hodowcy jest tak mu powolny jak wosk, to niechże wyhodują choć raz z gołębia orła, albo przynajmniej gęś, a uwierzymy im«.

A to, co dodają, że natura większemi rozporządza środkami, nie ma nic do rzeczy. Bo choć człowiek nie rozporządza takiemi środkami jak przyroda, to jednak, pod pewnym względem, wytworzyć może siły takie, jakich przyroda, naraz, nie jest zdolna wywołać. Może człowiek dowoli zmieniać warunki atmosferyczne, pokarm, dobierać najrozmaitsze odmiany zwierząt czy roślin. Siły przyrody są porozrzucane, i nigdy naraz tyle nie jest skupionych, ile ich człowiek skupić może. Tymczasem dobór naturalny nawet tego zrobić nie może, co sztuczny, jak samo doświadczenie poucza. Wszak do tego, aby wychować odrębną rasę, trzeba wiele zachodów ze strony hodowcy. Musi jednostki rasowe oddzielić, uważać, aby się z nierasowemi nie krzyżowały, postawić je w odpowiednich warunkach, np. dać pewien gatunek ziemi pod róże i t. p. Czyż natura to czyni?

Nadto domestykacja powoduje zmiany, odnoszące się tylko do wielkości, kształtu, barwy, upierzenia jednostek — to są same cechy przypadkowe; aby zaś utworzyć nowy gatunek, trzebaby umieć sprowadzić zmiany istotne, dotyczące budowy, wewnętrznego ustroju i t. d. A więc dobór sztuczny nie wytwarza nowych gatunków, tylko odmienne rasy, dobór naturalny ani tego często nie jest w stanie uczynić. Niema tedy żadnego doboru naturalnego, wywołującego zmianę gatunków. Gdyby tak było, to przecież chociaż raz drzewa dzikie musiałyby wydać duże, smaczne owoce.

Darwiniści usiłują walący się system podeprzeć innemi, rzekomo w przyrodzie istniejącemi prawami; istnienie tych praw jest jednak bardzo problematyczne, a choćby nawet takie prawa, jakie je chcą mieć materjaliści, istniały, niewieleby teorji pomogły.

Do takich praw należeć ma walka o byt. To, co hodowca czyni, aby wytworzyć nową rasę, osiąga przyroda przez walkę o byt. W walce tej, według darwinistów, jednostki silniejsze, zwinniejsze, sprytniejsze, słowem posiadające pewne wybitne ponad innemi przymioty, wychodzą zwycięsko. Przymioty te przekazują potomstwu i one to, utrwalone przez prawo dziedziczności w potomkach, stanowią fundament i zawiązek nowego gatunku.

Co do walki o byt zauważyć najprzód trzeba, że takiej powszechnej walki, jak chcą darwiniści, w przyrodzie niema. Niezmierna ilość gatunków, odmian, jednostek może obok siebie spokojnie żyć i rozwijać się, już to, że środki pożywienia mają różnorodne, a więc sobie nie wchodzą w drogę, już też, że ich mają poddostatkiem.

Prawda, jest i walka, ale zwycięstwo w tej walce więcej od przypadku, od zewnętrznych okoliczności zależy, niż od siły indywiduów. I najlepiej od natury uposażone zwierzę ulega zbyt wielkiemu zimnu, lub przeważającej liczbie choćby słabych istot (np. bakcy-

lów); i najsilniejsze rośliny giną w czasie powodzi lub zbyt wielkiej posuchy. Cóż w takim razie pomogą zwierzęciu lub roślinie choćby najdoskonalsze przymioty? Rośliny słabe, schorzałe, tak i zwierzęta, w warunkach sprzyjających utrzymają się, a i najdorodniejsze, w warunkach zabójczych dla nich, wyginą!

Żeby tedy walka o byt do przekształcenia czy to rośliny, czy zwierzęcia się przyczyniała, trzebaby, żeby okoliczności zewnętrzne tak się układały, żeby tę walkę umożliwiały i jej pomagały. Tak np. girafa, żeby sobie szyję mogła wydłużyć, trzebaby, aby liście na drzewach tak wysoko rosły, iżby je z trudem tylko dostawała, i by się co roku wyżej wznosiły. A coby się stało z innemi zwierzętami, które również liśćmi się żywią, a szyja nie chce im tak szybko odrastać?

Aby rośliny dłuższe korzenie dostały, trzebaby, aby co roku posucha się wzmagała. Któż przypuści podobne dostosowanie się warunków zewnętrznych do potrzeb walki o byt, a gdyby to przystosowanie rzeczywiście miało miejsce, to trzebaby uznać jakąś rozumną istotę, która tem przystosowaniem kieruje, a nie prosty przypadek, jak chce teorja darwinistyczna.

A dalej: W walce o byt dają przewagę przymioty tylko przygodne, które wcale na zmianę gatunku wpłynąć nie mogą tak np. szybkość i siła, które pozwalają zdobycz dopędzić i przemóc ją, ściganym ucieczką się ratować, gęste uwłosienie u zwierząt, grubsza kora u roślin, przez co lepiej zabezpiecza je przed zimnem i wogóle przed zmianami klimatu, dłuższe korzenie u roślin, chroniące je przed śmiercią z posuchy i t. d. Ale to są wszystko same cechy przypadkowe, które zmiany gatunku sprowadzić nie są w stanie, bo jak doświadczenie uczy, i najsilniejsi ludzie i najszybsze konie, czy jelenie nie stanowią odrębnego gatunku, tylko do tego samego należą, co i najsłabsi ludzie i najpowolniejsze konie. To zaś, że roślina jaka jest

trójlistkowa, czy dziesięciolistkowa — a więc różnica gatunkowa — co to pomaga w walce o byt? Tak samo, czy zwierzę jest myszą, czy koniem, jakąż to daje przewagę koniowi nad myszą? Niektóre przymioty gatunkowe są nawet szkodliwe dla jednostek. Tak np. żądło dla pszczoły, ktorem kłuje przeciwnika, ale i sama przez nie ginie, skrzydła dla motylów lub owadów, na wyspach lub przy brzegach morskich przebywających, bo wiatr je pędzi na morze i gubi.

Jeszcze i to mieć na uwadze potrzeba, że organa nowe, w walce o byt uzyskane, żeby mogły przynieść pożytek organizmowi, musiałyby pociągnąć za sobą zmianę korelatywnych organów. Żeby np. zęby przeżuwaczów na co się przydały w rozwoju gatunkowym, trzebaby żeby i żołądek przeżuwaczów był odpowiednio do uzębienia dostosowany. A może się zdarzyć, że warunki zewnętrzne sprzyjają wykształceniu się zębów, ale nie sprzyjają przemianie żołądka. Kiedyby zaś warunki zewnętrzne tak były dobrane, że równocześnie na jedną i drugą zmianę wpływałyby, trzebaby wtedy przyjąć nie ślepy przypadek, ale istotę rozumną jakąś, kierującą warunkami zewnętrznemi.

Ale oto i nowe rzekome prawo, mające założyć coraz większe szczeliny, tworzące się w systemie transformistów. Jest niem d o b ó r p ł c i o w y.

Według tego prawa samce wybierają sobie dorodniejsze samice i odwrotnie. Z tego związku jakiś nowy przymiot w potomstwie, a w każdym razie silne i dorodne potomstwo powstaje, które tem samem jest odporniejsze w walce o byt, a ten nowy przymiot, dziedzicznością przekazywany dalszemu potomstwu, jest podstawą dalszych gatunków.

Doświadczenie codzienne poucza, że podobne romansy, o jakich mówią darwiniści, nie mają miejsca u zwierząt. Wzięte one są ze stosunków ludzkich, a i między ludźmi niezawsze piękność i uroda rozstrzygają o wyborze towarzyszek i towarzyszów życia.

Często majątek, stanowisko, przymioty duszy odgrywają w wyborze decydującą rolę. Gdyby teorja była prawdziwa, to przedewszystkiem piękność, zdrowie, siły fizyczne musiałyby z każdym rokiem wzrastać, tak u roślin jak i u zwierząt. Tymczasem tak nie jest; we wspomnianych przymiotach, tak u zwierząt jak i u ludzi, jest ustawiczna fluktuacja. Przymioty te zresztą dodatnie potomstwa, są zależne nietyle od urody rodziców, ile nieraz od klimatu, pożywienia, zajęcia, chorób zakaźnych i t. d.

Codzienne doświadczenie, obserwowane na zwierzętach, wykazuje, że żadne zwierzę nie szuka, dla zaspokojenia popędów płciowych, dorodnych samic. Teorja przypuszcza wyrobienie smaku estetycznego u zwierząt, do czego przecież potrzeba rozumu.

U roślin już absolutnie nie może być mowy o powyższych romansach; a w takim razie, jeśli prawo doboru płciowego ma taką rolę odgrywać, że przekształca gatunki, to jakżeż najróżnorodniejsze gatunki roślin powstały, a z nich przez ewolucję wykształciły się zwierzęta, kiedy o doborze płciowym u roślin mowy być nie może?

Darwiniści powołują się na niektóre zjawiska napotykane w przyrodzie, które ich hipotezę mają popierać. Zobaczymy wszakże, że wszystkie te zjawiska dadzą się bardzo dobrze wytłumaczyć bez uciekania się do ich hipotezy. Rozpatrzmy najważniejsze z nich.

Wielkie nadzieje zdawała się początkowo robić darwinistom e m b r j o l o g j a. Powiadają: embrjony wielu odmiennych gatunków są w początkach swego rozwoju całkiem do siebie podobne, jeśli nie takie same. A dalej: embrjony wyższych gatunków przybierają formy, które są formami stałemi istot niższych gatunków. Tak np. kijanka, z której żaba powstaje, ma kształt, który dla ryby jest jej kształtem właściwym. Wywodzą z tego zjawiska darwiniści, że wyższe gatunki z niższych powstały, tak np. żaba z ryby.

Powoływać się na embrjologję zaprzestali już dziś sami przodownicy kierunku transformistycznego.

»Prawo to (na embrjologji oparte), mówi Karol Vogt, choć przez długi czas zdawało mi się dobrze uzasadnionem, fałszywe jest w samej podstawie swojej. Uważniejsze bowiem badanie embrjologenji przekonywa nas, że zarody mają swoje zgodności odnośnie do nich samych, a bardzo różne od zgodności zachodzących między dorosłymi«.

I w rzeczy samej! Podobieństwo embrjonów, różnych gatunków, musi być tylko pozorne, zewnętrzne, wewnętrznie muszą się różnić między sobą embrjony wspomniane, kiedy z podobnych embrjonów tak niepodobne powstają istoty. Jakżeby z tej samej przyczyny różne skutki powstawać mogły?

Embrjony istot należących do tej samej odmiany więcej się różnią nieraz między sobą, niż należących całkiem do odmiennych gatunków. Takby nie było, gdyby teorja darwinistów była prawdziwa.

Podobieństwa, jeśli jakie są, dadzą się łatwo wytłumaczyć. Gatunki wyższe mają zawsze coś wspólnego z niższemi; cóż więc dziwnego, że w embrjonie te wspólne cechy się uwydatniają więcej z początku, a różniczkowanie dopiero później, w dalszym rozwoju następuje. Także i następująca uwaga, odnosząca się do tej samej sprawy, podkopuje dowód, jaki z embrjologji czerpią darwiniści.

Przemiany (metamorfozy) napotykane u niektórych owadów czy zwierząt np. poczwarki w motyla, głowacza w żabę, nie dowodzą wcale możliwości zmian gatunkowych. Boć przecież ani poczwarka, ani głowacz nie są żadnemi gatunkami, ale już z natury przeznaczone są na formy przejściowe do wytworzenia gatunku. Bóg chciał, aby w ten sposób rodził się osobnik pewnego gatunku. Jeśliby bowiem te metamorfozy miały oznaczać przejście jednego gatunku w drugi, to czemu u innych owadów czy zwierząt takich form

przejściowych niema? Chyba, że inne nie ulegały rozwojowi, co się znowu sprzeciwia teorji darwinistów, bo według nich wszystkie istniejące dziś gatunki z form przejściowych są wytworzone. Gdzież te formy przejściowe?

Gdyby zaś ktoś powiedział, że u zwierząt innych przemiany ustały, to pytam się, dlaczego u motylów, żab i innych przeobrażających się, znajdujących się w tych samych warunkach, co i nie przeobrażające się, nie ustały?

Wskazują darwiniści na fizjologiczne podobieństwo tak roślin jak zwierząt różnych gatunków między sobą. Podobieństwo to jeszcze wyraźniej występuje, jeśli się weźmie na uwagę pewne organa jednego gatunku osobników, i porówna się je z odpowiedniemi organami innych gatunków. Tak np. pletwy ryb odpowiadaja nogom u zwierząt ssących, te skrzydłom ptaków, rękom człowieka. U roślin podobną odpowiedniość się spotyka. Darwiniści wyprowadzają z tego zjawiska pochodzenie jednych gatunków od drugich.

Podobieństwo to, odpowiadających sobie członków, da się bardzo dobrze wytłumaczyć jednolitością planu stworzenia. Stwórca niepotrzebnie nic nie robi, ale kieruje się dziwną oszczędnością środków w wykonaniu swych dzieł. Stwarzając tedy wyższy gatunek, miał przed oczyma ogólny plan niższego gatunku, i o ile tylko dawny dał się do nowego gatunku zastosować, zatrzymał go, wprowadzając tylko zmiany potrzebne do osiągnięcia celów, do których jestestwa nowego, wyższego gatunku przeznaczył. Gdzie funkcje życiowe wyższych gatunków były te same, co u niższych, tam mają wyższe te same lub bardzo podobne organa, co niższe gatunki. Gdzie dwa organizmy schodzą się w gatunku najbliższym (in genere proximo), muszą mieć. podobieństwa więcej i cech wspólnych, niż te, które się łączą tylko w gatunku dalszym (in genere remoto) Tak koń np. i człowiek muszą mieć w organizmie

więcej cech wspólnych niż człowiek i kamień. Starzy o tem już wiedzieli i pięknie to wyrazili: Supremum ordinis inferioris attingit infimum ordinis superioris.

Powołują się znowu transformiści na szczątki pewnych organów, raczej zamarłe organa, np. brodawki piersiowe u mężczyzn, włosy na ciele i t. p. Powiadają, że te pozostałości, niepotrzebne dla jednostek, dadzą się dobrze wytłumaczyć teorją darwinistyczną, jako szczątki członków czy uwłosienia, przypominające pochodzenie od innych istot, które członki te i uwłosienie miały całkowite, te zaś przez nieużywanie u nowych dziedziców zamarły.

Zjawisko to da się, bez teorji darwinistycznej, bardzo dobrze wytłumaczyć uwagą już raz wyżej zrobioną. Stwórca wszystko urządził według jednolitego planu; gdzie więc pewne organa nie były potrzebne, zostały tylko idealnie zaznaczone. »Jednolitości planu stworzenia, mówi Gutberlet, służą t. zw. rudimenta, czyli szczątki członków. Aby dać poznać, że pewne istoty, u których pewne organa są zbyteczne, należą do tego samego typu, zaznaczył tylko Stwórca te organa u takich istot, które to organa u innych całkiem wykształcone się znajdują«. Nadto trzeba zauważyć, że wiele szczątków członków do niedawna uważanych za niepotrzebne, przy rozwoju nauk okazały się bardzo celowe. Ze wspomniane pozostałości nie dowodzą teorji transformistycznej, wystarczy przytoczyć przykład z ludzi wzięty. Mężczyźni mają brodawki piersiowe, niewiasty nieraz wąsy; a przecież ani niewiasta od mężczyzny, ani mężczyzna od niewiasty, drogą naturalną, nie pochodzą, bo do takiego pochodzenia potrzeba obojga naraz. Fakta te tylko dowodzą jedności męskiego i żeńskiego organizmu. Różnice się wytwarzają między jedną a drugą płcią z zachowaniem, ile możności, tożsamości organizmu. Podobnie się rzecz ma i u innych jestestw.

Przez nieużywanie organa nie giną, ale mogą się osłabić, zmaleć, tak jak znowu przez używanie wzmocnić, wzróść, ale nie zaginąć zupełnie lub na inne się przemienić. Zanik organów z powodu ich nieużywania — nigdy nie był obserwowany — nie da się już u zwierząt uzasadnić, a cóż dopiero mówić o roślinach, u nich jest ta hipoteza wprost sprzeczna z naturą roślin: wszak o nieużywaniu organów u roślin mowy być nie może, bo roślina jest w użyciu organów przez naturę zdeterminowana i nie może nie używać organów, lub używać jednego mniej a drugiego więcej.

Z dotychczasowego zastanawiania się nad pytaniem: skąd się wzięły gatunki roślin i zwierząt, dochodzimy znowu do konkluzji, jedynie rozumnej, że stworzyła je istota rozumna, którą my nazywamy Bogiem.

§ 5. Skąd się wziął człowiek?

Darwiniści swą teorję, o przechodzeniu gatunku niższego w wyższy sposobem naturalnym, zastosowują także do człowieka. Człowiek, według nich, jest tylko doskonałem zwierzęciem, a różnice są tylko ilościowe, nie jakościowe. Człowiek pochodzić ma z wyższych gatunków małp.

Nietylko co do ciała różnic nie widzą, ale i duchowe dla nich nie istnieją. Wszystkie objawy duchowe, zdaniem darwinistów, znachodzą się i u zwierząt; różnica, jeśli jest jaka, polega tylko na tem, że u człowieka są one lepiej rozwinięte.

Twierdzenia podobne nie dadzą się uzasadnić, choćbyśmy tylko ciało człowieka mieli na względzie. Wprawdzie jest podobieństwo co do ciała człowieka ze zwierzętami, jeśli się rzecz ogólnie bierze, ale też są i zasadnicze różnice w szczegółach. Wskażemy tylko na niektóre, bo nie na nich zasadzamy nasz dowód, ale na stronie duchowej człowieka. Różnice co do ciała, bardziej wpadające w oko, są następujące:

a) Prosta postawa człowieka i prosty chód. U żadnego zwierzęcia tego przymiotu nie spotykamy.

b) Ruchliwość i obrotność ręki. Żaden znowu organ u zwierząt ani w porównanie pod tym względem z ręką ludzką iść nie może.

c) Kąt twarzowy jest nierównie większy u człowieka, choćby należącego do ras zdegenerowanych, aniżeli u zwierząt najdoskonalszych. U człowieka normalnego wynosi kąt twarzowy 75° do 80°, najmniejszy 64°, tymczasem u szympansa nie przekracza 35°, u orangutana 30°.

d) Najważniejsze różnice, zdaniem uczonych, przedstawia mózg ludzki a zwierzęcy. Tak co do objętości jak i pofałdowania wyższość mózgu jest po stronie człowieka.

e) Do wspomnianych inne jeszcze różnice przychodzą: jak brak ogona u człowieka i włosów na całem ciele.

Brak włosów nie da się wytłumaczyć ani doborem naturalnym, ani walką o byt. Każdy rozumie, że człowiek z futrem naturalnem byłby nierównie sposobniejszy do walki z przeciwnemi sobie żywiołami, niż goły. Nie da się też ten brak włosów wytłumaczyć, jak chcą niektórzy, doborem płciowym, tak np. że samice polubiły samce, przypadkiem pozbawione włosów, a w następstwie tego potomstwo rodziło się bezwłose. Najprzód przypadkowe braki rodziców nie przechodzą dziedzicznością na dzieci; powtóre, twierdzenie przypuszcza smak estetyczny u zwierząt, a więc inteligencję w ścisłem słowa znaczeniu, której, jak powiemy poniżej, zwierzęta nie posiadają. Nakoniec, brak włosów, kiedy wszystkie zwierzęta były pokryte włosami, musiał się samicom wydać raczej ułomnością, kalectwem, a nie ozdobą, tak jak łysina u człowieka nie uchodzi za przymiot dodatni, ani też, sama przez się, nie jest zdolna zachwycić ród niewieści.

Z tych choćby kilku uwag trzeba wyprowadzić wniosek, na któryśmy już na początku tego ustępu zwrócili uwagę, że budowa ciała zwierzęcego, wogóle uważana, jest podobna do budowy ciała ludzkiego. I tu przebija się owa oszczędność natury, o której przy innej sposobności mówiliśmy: do podobnych funkcyj nie tworzyć nowych, odmiennych narzędzi u człowieka, ale zwierzęce przystosować, z zachowaniem różnic, jakich cel człowieka, odmienny od celu zwierząt, się domaga. Różnice dopiero występują, jeśli szczegółowo ciało ludzkie badamy. Wtedy występują one tak wyraźnie i licznie, że uczony Ranke, który wiele najprzód mówił, mając na względzie typ ogólny, o podobieństwie organizmu ludzkiego ze zwierzęcym, kiedy przechodzi do szczegółów, nie waha się powiedzieć: »Niema jednej kosteczki, na której, pomimo ogólnej zgody w budowie, nie byłoby różnic w szczegółach. Możemy każdą kość człowieka odróżnić od odpowiedniej kości małpy, z powodu jej odmiennej budowy«.

Na tych kilku uwagach, odnoszących się do różnic ciała zwierzęcego a ludzkiego, poprzestajemy w przekonaniu, że bijąca w oczy i namacalna różnica występuje dopiero w duchowej części człowieka. Dusza ludzka stanowi niczem nie dającą się zapełnić przepaść między zwierzęciem a człowiekiem. Dusza też ludzka domaga się, do swego istnienia, bezpośredniej interwencji bożej. Wszystkie te twierdzenia są konkluzją tej prawdy, że dusza ludzka jest pierwiastkiem duchowym, odrębnym od materji.

A. Duchowość duszy.

Zanim uzasadnimy duchowość duszy, musimy wprzód zaznaczyć, co przez duszę duchową rozumiemy? Pierwiastek, w nas będący, niematerjalny, mogący samodzielnie, bez materji istnieć i działać.

Mówiąc o duszy, że jest niematerjalną, tem samem wykluczamy z niej wszystkie przymioty, materji wy-

łącznie właściwe, jako to: rozciągłość w przestrzeni, podzielność na części, bezwładność i t. d. Mówiąc znowu, że dusza może samodzielnie istnieć i działać, chcemy podkreślić, że nie jest siłą tylko jakąś, mającą tylko w materji i przez materję swój byt jak np. siły chemiczne, mechaniczne. Siły te bez materji ani istnieć, ani działać nie mogą. Kiedy się materję zniszczy, i one znikają. Nie tak dusza. Ona, po zniszczeniu ciała, które ożywia, dalej istnieje i swe czynności wykonywa.

Czynności duszy są dwojakie: myślenie i chcenie. Jedno jest działaniem rozumu, drugie woli.

Wykażemy teraz, że dusza, w znaczeniu omówionem, jest rzeczywiście duchową.

Duchowość duszy wykazać można z jej czynności. I słusznie! Naturę rzeczy można poznać po jej działaniu. »Operatio sequitur esse«, mówili starzy. Natura, jaką jest, objawia przez swe działanie. Z natury działania można poznać naturę samej rzeczy. Jeśli tedy działanie duszy jest takie, że i przedmiot i sposób jej działania przewyższa o całe niebo sferę i naturę działania materji, jeśli materja żadną miarą do takiego działania wznieść się nie może, jeśli dusza w swem działaniu niezależna jest od materji, to znak niezawodny, że dusza jest niematerjalna. Wszak skutek nie może przewyższać swej przyczyny, bo wtedy byłby skutek bez dostatecznej przyczyny. A właśnie czynności duszy przewyższają działanie, do jakiego materja wznieść się jest zdolna.

Przypatrzmy się tym czynnościom bliżej.

Dwie są, jak już nadmieniliśmy: myślenie i chcenie.

1. Przedmiotem myślenia jest najprzód sama dusza, sam człowiek. Przez refleksję człowiek przypatruje się samemu sobie, przygląda się swym myślom, swym pragnieniom, zwraca się myślą ku sobie, spogląda niejako na siebie, wchodzi w siebie, wie, że to on poznaje i siebie poznaje, jest podmiotem i przedmiotem poznania.

Ta możność refleksji dowodzi już duchowości duszy. To, co jest materjalne, zmysłowe, przenigdy nie może takich czynności refleksyjnych wykonywać. Dlaczego?

Na przykładzie da się rzecz nieźle uzmysłowić. Weźmy kartkę papieru i zapiszmy ją na jednej stronie. Aby ta kartka wiedzieć mogła, co na niej napisane, musiałaby stroną zapisaną spojrzeć na siebie; jeśli ją zegniemy we dwoje, to jedna połowa może odczytać, co na drugiej napisane, ale nigdy cała strona na siebie spojrzeć nie jest w stanie. Zwierciadło siebie nie odzwierciedla, oko siebie nie ujrzy.

Tak samo rzecz się ma z władzą materjalną, zmysłową. I ona, mieszcząc się w organie, bez niego nic zrobić nie może. Organ znowu żaden na siebie spojrzeć nie może, bo jest materją, a więc i władza zmysłowa nie może tego uczynić. Władza tedy, która refleksje wykonywa, musi być niezależna od materji, wyższa ponad nią, nie ulegać prawom materji, słowem musi być duchowa, a więc i dusza, źródło tej władzy, również musi być taka sama, t. j. duchowa.

2. Rozum poznaje idee uniwersalne: dobra, piękna, prawdy; wie, co znaczy istota nieskończona, co moralność, prawo, obowiązek; samego Boga czyni przedmiotem swego poznania. Musi to więc być władza czysto duchowa, niezależna w swem istnieniu i działaniu od materji. Dlaczego?

Poznanie nie jest niczem innem, tylko idealnym obrazem przedmiotu poznawanego, wytworzonym we władzy poznawczej.

Oczywiście, odpowiednio do natury władzy poznawczej będzie i wygląd obrazu.

Podobnie jak inaczej się przedstawia ten sam obraz wyrzeźbiony na kamieniu, inaczej wyciśnięty na wosku, a jeszcze inaczej namalowany na płótnie, podobnie, mówię, od natury i jakości władzy poznawczej zależeć bę-

dzie jakość poznania. Starzy to wyrazili zdaniem: »Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur«.

Władza tedy zmysłowa, od organu materjalnego w swem działaniu zależna, musi na swych tworach, wyobrażeniach wycisnąć piętno swej natury materjalnej, musi w swem działaniu iść za prawami, jakiemi natura materjalna bywa rządzona. A cóż jest cechą materji?

Że jest jak najdokładniej, pod każdym względem, zindywidualizowaną. Niema materji, którąby nie była albo czarną, albo białą, albo innej sprecyzjowanej barwy, którąby nie miała pewnych ściśle oznaczonych rozmiarów, kształtu i t. d. Otóż tę cechę zindywidualizowania musi natura materjalna wycisnąć i na swych tworach, w naszym wypadku na wyobrażeniach zmysłowych, musi je zamknąć, że tak powiemy, w granicach jak najciaśniejszych, nadając im zakres możliwie najszczuplejszy. Tem się tłumaczy, że np. wzrok poznać może tę barwę, niebieską, białą, tego człowieka: Piotra, Pawła, Gawła, to drzewo; tak samo słuch odbiera wrażenie takich a takich ściśle określonych tonów, fantazja wytwarza obrazy takiego kształtu, koloru, rozmiarów takich, ale żaden ze wspomnianych zmysłów nie ma i mieć nie może ogólnych pojęć jak: ludzkość, prawo, moralność, lub choćby idei drzewa, któreby nie było tą wierzbą, tym dębem, idei ogólnej człowieka, któryby nie był Piotrem, Pawłem.

A przecież my wytwarzamy sobie takie pojęcia. Więc władza, która je tworzy, w której one się mieszczą, musi być niematerjalną, nieskrępowaną w swem działaniu przez materję, musi nie być rządzona prawami materji, musi być niezależną od organu materjalnego, słowem, duchową.

A nadto: zmysły odbierają wrażenie wtedy tylko, kiedy są podrażnione w jakiś sposób przedmiotami swego poznania.

Tego uczy nas doświadczenie, odnośnie do zmysłów zewnętrznych. Oko nie zobaczy drzewa, ucho nie posłyszy tonów, jeśli te przedmioty nie będą realnie w naturze istniały i nie uderzą odpowiednich zmysłów. Ale i fantazja wytwarza swe obrazy tylko pod wpływem wrażeń, odebranych od organizmu naszego ciała, albo pod wpływem woli, ale wtedy tylko takie, które niegdyś oddziaływały na zmysły i utrwaliły się w fantazji, czy pamięci zmysłowej. A my przecież poznajemy tyle pojęć, których przedmioty nie mogły, w żaden sposób, drażniąco na zmysły oddziaływać.

Takie pojęcia jak ludzkość, dobro, Bóg, duch, moralność nie mają w świecie fizycznym żadnego zmysłowego bytu, przeto też nie mogły na zmysły działać, a jednak są przedmiotem naszego poznania.

Pierwiastek przeto, te pojęcia wytwarzający, musi być niematerjalny, duchowy.

Św. Tomasz zastanawia się nad kwestją, czy dusza ludzka jest niematerjalną substancją, istniejącą sama przez się, czy też siłą tylko, która bez materji istnieć nie może. Odpowiada, iż jest niematerjalną substancją. Uzasadnia swe twierdzenie następującą argumentacją, która potwierdza nasze dowody:

Dusza może poznać — mówi — wszystkie ciała, więc sama nie może być żadnem z ciał, boby to jej przeszkadzało w poznaniu innych ciał, jak to widzimy, że gdy np. język chorego jest gorączką obłożony, nie może innego smaku odczuwać, tylko wszystko mu się gorzkiem wydaje. Więc gdyby principium poznające w nas było jakiemś ciałem, musiałoby mieć naturę tego jednego ciała (każde ciało ma tylko jedną naturę), przeto nie mogłoby poznać wszystkich ciał. Tak samo jest rzeczą niemożliwą, by dusza wykonywała właściwą tylko sobie czynność rozumowania przez organ cielesny (materjalny), bo natura materjalna takiego organu stanęłaby na przeszkodzie poznaniu wszystkich innych ciał, tak jak przez zabarwioną soczewkę oczną albo

przez zabarwione szkło wszystko się jednego koloru być wydaje [1]). Z tego św. Tomasz wyprowadza, że dusza ludzka musi być substancją duchową, gdyż ma swoją **własną** czynność, w której organ cielesny nie bierze udziału. A tylko to może samo przez się działać, co samo przez się istnieje, dlatego nie mówimy, że ciepło grzeje, lecz że ciało ciepłe grzeje [2]), (ciepło jako takie nie ma bytu osobnego od ciała ciepłego, więc i działać nie może niezależnie od tego ciała). Z tego dalej wnioskuje św. Tomasz, że dusze zwierząt nie są substancjami niematerjalnemi, bo nie mają własnej czynności niezależnej od organu materjalnego. Mają tylko czynności sensytywne, a te od organu zależą, co się stąd pokazuje, że np. zbyt silne światło niszczy zmysł wzroku, co »nie ma miejsca w umyśle ludzkim, bo umysł, poznając rzeczy najwznioślejsze, może potem jeszcze łatwiej zrozumieć niższe. Jeśli się zaś nuży myśleniem, to stąd pochodzi, że umysł potrzebuje przy swej czynności sił zmysłowych, które mu dostarczają wrażeń« (więc nie umysł i dusza się nuży przy myśleniu, ale wyczerpują się siły zmysłowe i ciało, dostarczając umysłowi materjału, z którego umysł tworzy swoje pojęcia).[3])

3. Przejdźmy teraz do działania woli. Wola pożąda dóbr niematerjalnych np. wiedzy, cnoty, sławy, szczęścia, posiadania Boga. A pytam się, naco te dobra dla materji, dla zmysłu? Nikt nie pragnie posiąść tego, co nie może być przedmiotem jego szczęścia, co mu nie sprawi przyjemności. W jaki sposób zmysły doznają przyjemności, czy nie przez materjalne podrażnienie?

Jakżeż dobra duchowe: wiedza, cnota, mogą być przedmiotem ich pożądania, kiedy one tego podrażnienia, bez którego niema szczęścia zmysłowego, wywołać nie mogą? Stąd to na wszystkie te dobra zwierzęta nie zwracają uwagi, bo raz tych dóbr nie poj-

---

[1]) 1 q. 75. a. 2. [2]) ibid. [3]) 1 q. 75. a. 3. et ad 2.

mują, a powtóre, to są dobra nie działające zupełnie na zmysły, więc też przez zwierzęta niepożądane. Nikt nie pożąda, tylko dobra swego. Roślina pragnie deszczu, ale nie pokarmu mięsnego, zwierzę trawy, ale nie bujania w powietrzu.

Dodajemy i tę uwagę, że nic nie dąży do zniszczenia siebie, więc i nie pożąda dóbr, któreby mu takie zniszczenie przyniosły. Tymczasem nabywanie wiedzy, cnoty bardzo często połączone jest z odmówieniem sobie przyjemności zmysłowych, a nieraz z utratą zdrowia, życia nawet. Gdyby dusza była pierwiastkiem zmysłowym, jak u zwierząt, pytam się, czyżby pożądała dóbr, które zupełnie jej nie są przydatne, owszem zagubę jej przynoszą, zupełną lub częściową?

4. Ale idźmy dalej. Doświadczenie samo uczy, że człowiek może iść za swoją wolą. Nawet największe katusze zniesie, a jeśli sam nie chce, nikt go nie zmusi, by się zgodził na cudzą wolę. To dowodzi duchowości duszy.

Materja i wszystko co jest materjalne bywa rządzone prawami materjalnemi, fizycznemi. Te prawa zaś mają to do siebie, że siła większa przemaga mniejszą. Jak drzewo pod wpływem większej siły się łamie, tak wrażenie zmysłowe jedno musi ustąpić wrażeniu drugiemu silniejszemu, które tamtemu jest przeciwne. Prawa fizyczne wszędzie jednakie i jednako działają.

Gdyby tedy nie było w człowieku pierwiastka wyższego, niematerjalnego, nigdyby człowiek nie mógł się opierać wrażeniu zmysłowemu zbyt silnemu, i zawszeby poszedł za tem wrażeniem. Jakżeby wola mogła zapanować nad wrażeniami zmysłowemi, gdyby i ona była zmysłową? Nikt nie działa wbrew swej naturze. Możemy to prawo sprawdzić na zwierzętach. Zwierzę bite nie może nie objawiać bolu, i upór jego nie może trwać aż do poniesienia przez zwierzę śmierci.

Tymczasem człowiek, choćby ze skóry obdzierany, urąga nieraz swemu katowi i z uśmiechem na ustach śmierć ponosi!

»Nie podlega tedy człowiek, jak atom, działaniu mechanicznemu, ani, jak zwierzę, nieuchronnemu działaniu fizjologicznemu. Nie znosi bez wątpienia siły działającej, ale nią kieruje i odwraca ją i wstrzymuje; może nawet przemienić ją, »dać parę odwrotną«, jak mechanik na lokomotywie; na dane drganie mózgowe, z natury swojej mające wywołać ból albo gniew, może odpowiedzieć i nieraz odpowiada wrażeniem przeciwnem, lekceważeniem, obojętnością, radością, uśmiechem.«[1]) Musi tedy być w człowieku pierwiastek wyższy ponad wszelką materję.

5. Postęp, jaki napotykamy w umiejętnościach, wynalazkach ludzkich, dowodzi duchowości duszy. Zwierzęta rodzą się już z pewnemi zdolnościami i zaraz je w czyn wprowadzają, i tej zdolności ani nie rozciągają na inne pola działania, ani jej nie ulepszają, chyba w bardzo ograniczonym zakresie.

Jaskółki zawsze w jeden sposób lepią gniazda, pająk zawsze jednakowo czyha na swą zdobycz i chwyta ją. Brak więc u zwierząt postępu — dlaczego? Bo brak im myśli, rozumu. Skąd się bierze postęp np. w budowie mieszkań ludzkich? Rozum, mając ogólne pojęcię, co to znaczy mieszkanie ludzkie, odpowiadające potrzebom, wygodzie człowieka, wie zarazem, że temu celowi różne formy mieszkań mogą służyć, mniej doskonałe i doskonalsze. W miarę jak potrzeby człowieka rosną, jak człowiek w cywilizacji, w wyrobieniu w sobie smaku estetycznego postępuje, w miarę tego i mieszkaniom swym usiłuje odpowiednią nadać formę. Ogólną tedy ideę mieszkania ludzkiego przystosowywa do potrzeb, do swej wygody.

Zwierzę, nie znając celu swej roboty, nie mając pojęcia, co to znaczy wygodnie mieszkać, nigdy nie może nowych środków obmyślać do urzeczywistnienia tej idei, ale będąc już zgóry zdeterminowane do jednego,

[1]) Duilhé de Saint-Projet, Apologja naukowa, str. 305, 3 wyd.

zawsze w ten sam sposób mieszkania swe buduje. Słusznie powiada Bossuet: »Gdyby zwierzę zdolne było jednej refleksji, mogłoby się wznieść do wszelkiej wysokości, skoro mu będzie dane wyjść z linji prostej«. Gdyby zwierzęta były zdolne jednej samodzielnej myśli, postęp byłby już u nich możliwy. Tworzyłyby na wzór ludzi społeczeństwa, obmyślałyby coraz doskonalsze środki na wspólną obronę i t. p.

Te same zwierzęta, które w podziw nas wprawiają swą zmyślnością, w zmienionych nieco warunkach okazują się bezradne, lub działają najniedorzeczniej. Czegóż to dowodzi? Oto tego, że te czynności, do których są przez Boga zdeterminowane, wykonywają zwierzęta doskonale, choć bezwiednie, tam zaś, gdzie trzeba pewnej samodzielności, kombinacji, słowem myśli, rozumu, okazują się nieudolnemi. Pięknie mówi pewien pisarz francuski: »Jeśliby lokomotywa mogła samorzutnie zejść z relsów swoich, tem samem obalone byłoby prawo bezwładności. Bezwładność instynktu zwierzęcego, choćby najcudowniejszego i największe dziwy sprawującego, równa się zewszechmiar bezwładności materji«.

6. Mowa ludzka jest również dowodem duchowości duszy. Zwierzęta nie mówią — dlaczego? Czy może nie mają odpowiedniego organu? Nie, bo papuga, sroka może wymawiać artykułowane słowa. Zwierzęta nie mówią, bo nie mają nic do powiedzenia, nie mają myśli, którąby ubrać mogły w słowa. Do mowy potrzeba pojęć ogólnych. Każde zdanie niczem innem nie jest, jak powiązaniem jakiegoś podmiotu, pojęcia szczegółowego zwykle, z orzeczeniem, pojęciem ogólnem. Weźmy np. zdanie: pies jest zwierzęciem. Chcąc wiedzieć, czy orzeczenie »zwierzę« można z podmiotem »pies« złączyć, trzeba wprzód widzieć stosunek, jaki zachodzi między temi obydwoma pojęciami. Celem uchwycenia tego stosunku trzeba mieć pojęcia ogólne: trzeba wiedzieć, co to jest »zwierzę« w ogólności, następnie do-

strzec stosunek tożsamości między naturą »psa« a »zwierzęcia wogóle«.

Każdy widzi, że bez zdolności wytwarzania pojęć ogólnych wspomniane czynności duchowe odbyć się nie mogą.

Zwierzęta nie mówią, bo nie dostrzegają wzajemnych stosunków rzeczy do siebie, a tego znowu dostrzegać nie mogą dlatego, bo nie mogą wytwarzać sobie pojęć ogólnych.

7. Uczucie wreszcie wstydu dowodzi także duchowego pierwiastka w człowieku. Jak uczeni etnografowie nas powiadamiają, niema ras ludzkich tak zdziczałych, żeby nie okazywały nieraz wysokiego stopnia wstydliwości. U zwierząt, jak doświadczenie codzienne pokazuje, niema śladu uczucia wstydu. Skąd się bierze wstyd u człowieka? Wstyd stąd pochodzi, iż człowiek rozumie, że pewne czynności czy uczucia ubliżają mu, są niezgodne z jego wyższą, rozumną naturą. Nie mogąc tych braków usunąć, lub nad uczuciami zapanować, rumieni się i kryje z niemi. Zwierzęta, nie mając pojęcia, co przystoi a co nie przystoi, nie doznają też i wstydu.

B. Wolność woli.

Wspomnieliśmy już, że człowieka nie można zmusić do działania, jeśli działać nie chce. To dowodzi wolnej woli u niego, a co za tem idzie, pierwiastka duchowego w człowieku.

Ponieważ duchowość duszy ludzkiej dostarcza nam silnego dowodu na istnienie Boga, przeto kwestja wolnej woli, którą obecnie zamierzamy nieco obszerniej uzasadnić, pozostaje, jak czytelnik widzi, w ścisłym związku z naszemi dowodami istnienia Boga. Tem chętniej udowodnieniem wolnej woli się zajmujemy, że ta prawda dziś może więcej ma przeciwników, niż kiedykolwiek ich miała.

Wolnej woli przeciwstawia się przymus, konieczność. Przymus może być dwojaki: zewnętrzny i wewnętrzny. Kiedy kogo zamkną do więzienia, on wskutek przymusu zewnętrznego musi w więzieniu przebywać. Wewnętrznym jest przymus wtedy, kiedy człowiek już z natury zniewolony jest do pewnego stanu, czy pewnej czynności. Odczuwać głód, zimno, ciepło, spełniać funkcje życiowe człowiek zniewolony już jest przez naturę. Tak samo zwierzę musi szukać dla siebie pokarmu, mnożyć się, bronić się przed napastnikiem w sposób sobie właściwy, musi mówię, bo natura je do tego zniewoliła.

Wolnym całkowicie jest człowiek wtedy dopiero, kiedy nie podlega ani przymusowi zewnętrznemu, ani wewnętrznemu.

Tak np. wolnym jest człowiek, jeśli może wybierać między dwoma przedmiotami, nasuwającemi mu się; z dwóch czynności podjąć się jednej, a drugiej zaniechać; między dobrem moralnem a złem, wybrać jedno lub drugie.

Udowodnimy obecnie, że człowiek posiada rzeczywiście omówioną dotąd wolność.

1. Wzrok z konieczności spostrzega przedmioty barwne, słuch reflektuje, równie koniecznie, na tony, rozum na prawdę, bo barwy, tony, prawda są przedmiotami, około których obraca się działanie wzroku, słuchu, względnie rozumu.

Tak i wola z konieczności pożąda dobra, bo dobro jest jej przedmiotem.

Zło, w jakiejkolwiek ono występuje formie, nigdy samo przez się nie stanowi przedmiotu pożądania dla woli. Nikt nie pragnie odcięcia ręki tylko dlatego, by był kaleką, ale jeśli na nie zezwala, to nato, by ratować życie, a więc by zachować wielkie dobro.

Powiedzieliśmy, że wola pożąda z konieczności dobra, ale zaraz dodajemy, tylko takiego dobra, które est samem, szczerem dobrem, ideałem dobra,

bez jakiejkolwiek przymieszki zła. Tak być musi, bo, jak widzieliśmy, przedmiotem pożądania woli jest dobro, a to, jako takie, wyklucza ze swego pojęcia wszelkie zło.

Przedmiotu tedy, który obok doskonałości zawiera także i niedoskonałości, wola nie pożąda koniecznie, tylko dobrowolnie, tak mianowicie, że może go i nie pożądać.

Rozum, przy spotkaniu dobra, posiadającego pewne niedoskonałości, wskazuje woli na te niedoskonałości, a wola, ponieważ koniecznie pożąda tylko dobra bez skazy, może się odwrócić od dobra niedoskonałego. A że wszystko na świecie, czego zwykle człowiek pożąda, obok pewnych doskonałości posiada mnóstwo niedoskonałości, przeto wszystko może być przedmiotem dobrowolnego, a nie koniecznego pożądania naszej woli. Przejdźmy dla przykładu niektóre przedmioty pożądania ludzkiego.

Pieniądze są dobrem dla człowieka. Jednak już samo ich nabycie tyle kosztuje pracy, kłopotów, nieraz poświęcenia wyższych dóbr, a więc tyle zła jest złączone z nabyciem dobra — pieniędzy, że człowiek może przełożyć spokój ubogi nad posiadanie skarbów.

A pieniądze już nabyte ileż to sprowadzają niepokojów, dostarczają środków do rzeczy niegodziwych, łatwo mogą być stracone, nie czynią człowieka jeszcze ani mądrym, ani cnotliwym — słowem tyle wykazują niedostatków, że z powodu tych niedostatków wielu wyzbyło się majątków, a przeniosło życie ubogie, poświęcone cnocie, nad kłopotliwe bogactwa.

Analogicznie wnioskować trzeba o wszystkich dobrach doczesnych, jak zdrowie, piękność ciała, sława i t. p.

Ale i cnota, a nawet, co dziwniejsze, Bóg sam może być przedmiotem dobrowolnego tylko pożądania, z tych samych, co wyżej przytoczone, powodów.

Najwyższem z dóbr, jakie człowiek może posiąść na ziemi, jest bezsprzecznie cnota. Ale i do nabycia

cnoty, choć to dobro największe, nie jest człowiek koniecznie zmuszony, jak już i doświadczenie codzienne poucza. Czemu? Bo i cnota ma swe kolce. Nabycie i posiadanie jej kosztuje dużo pracy, wysiłku, umartwienia, zaparcia się siebie i t. p.; dla tych nieprzyjemności, nieodłącznych od cnoty, może nią człowiek wzgardzić, a zwrócić się do występku. Ale, co dziwniejsze, jak powiedziałem, może człowiek, tu na ziemi żyjąc, wyrzec się przyjaźni z Bogiem, a więc Boga samego uczynić przedmiotem dobrowolnego, a nie koniecznego pożądania swego. Zdawałoby się, że to twierdzenie jest w sprzeczności z tem, cośmy wyżej powiedzieli o przedmiocie koniecznego pożądania woli. Wszak jeśli dobro bez skazy jest przedmiotem, którego wola z konieczności pożąda, to Bóg właśnie jest ideałem dobra wszelkiego, dobrem nieskończonem, dlaczegoż Go wola nie pożąda koniecznie? Odpowiemy zaraz.

Prawda, że Bóg sam w sobie jest najwyższem dobrem, samem dobrem bez przymieszki zła, ale człowiekowi, póki na ziemi żyje, takiem nieskończonem dobrem Bóg się nie przedstawia [1]); a powtóre przyjaźń z Bogiem wymaga wielkich nieraz ofiar ze strony człowieka, a zawsze odmówienia sobie niejednej przyjemności, do których nas ciągnie nasza zepsuta natura. Dlatego może ktoś przenieść te przyjemności nad przyjaźń, posiadanie najwyższego dobra. Dopiero kiedy zobaczymy Boga »twarzą w twarz«, nie będzie mogła już wola oderwać się od Niego. Zobaczymy wtedy najoczywiściej, że Bóg właśnie jest tem dobrem bez skazy, ideałem dobra, którego ona nawet pomimowoli szukała wszędzie, a znaleźć go dotąd nigdzie nie mogła; zobaczy wtedy, że przedmiot swych pragnień, do którego

[1]) Choć Bóg nie przedstawia się niejednemu człowiekowi jako najwyższe dobro, ale to jest z winy człowieka, bo albo nie zastanawia się dostatecznie nad przymiotami bożemi, a w każdym razie nie idzie za tem, czego go wiara o Bogu uczy; dlatego człowiek winnym jest, jeśli Boga nie miłuje nad wszelkie inne dobro.

tak jest przeznaczona, jak wzrok do barw, słuch do tonów, teraz posiadła, czuć się więc będzie szczęśliwą w zupełności; pragnienie jej będzie zewszechmiar zaspokojone. Widzieć będzie równie, że w porównaniu z Bogiem wszystkie inne rzeczy, tysiącznym niedoskonałościom podległe, nie są godne, aby dla nich Boga, ideał najwyższej doskonałości, porzuciła. Przylgnie więc doń całą swą istotą, zanurzy się w oceanie szczęścia, już nie dobrowolnie, jak tu na ziemi, ale z konieczności, umiłuje Boga nadewszystko i na wieki!

2. Jesteśmy świadomi naszych czynności dobrowolnych i odróżniamy je od niewolnych, koniecznych. Kiedy doznajemy uczucia bolu, głodu, pragnienia, pierwszych poruszeń gniewu, zazdrości i t. p., dobrze wtedy rozumiemy, że one w nas powstają mimo naszej woli i całkiem są inne od uczynków dobrowolnych np. studjowania, przechadzania się, dawania jałmużny i t. d.

To rozróżnianie i ta świadomość aktów wolnych od koniecznych byłyby niewytłumaczone, gdyby wszystkie nasze czynności zarówno były niewolne, konieczne. Dlaczego np. nie robimy takiej różnicy między czynnościami życiowemi, tylko wszystkie je uważamy za konieczne?

3. Cała ludzkość jest przekonana o wolnej woli człowieka. Przekonanie to objawia, przypisując ludziom odpowiedzialność za dobre i złe ich czyny, chwaląc i nagradzając dobrych, karząc i ganiąc złych. Wszystkie narody stanowią prawa, zakazujące lub nakazujące pewne czynności. Wszystko to nie miałoby wielkiego sensu, a nawet tchnęłoby niesprawiedliwością i okrucieństwem, gdyby człowiek nie miał wolnej woli. Bo czyż nie jest niesprawiedliwością karać kogo za to, co on musiał zrobić, będąc już z natury do tego zniewolonym? Czy karze kto drugiego za to, że ten doznaje głodu? czy można znowu kogo za to chwalić lub nagradzać, co on musiał zrobić, czy można np. stanowić prawo, zabraniające komu odczuwać ból, gdy go kto bije?

Według przeciwników wolnej woli trzebaby wypuścić wszystkich zbrodniarzy z więzień, owszem same więzienia zdemolować, lub je obrócić na inny użytek, znieść wszelkie kary, nie dawać innym napomnień, zachęty do dobrego, bo poco? jeśli oni z natury już są zniewoleni do dobrego, to i bez gróźb czy próśb, bez zachęt i napomnień dobrze robić będą — przeciwnie znowu, z natury do złego zdeterminowani, pomimo wspomnianych zabiegów ludzkich źle w danym razie postąpią.

Coby się stało ze społeczeństwem, gdyby chciano wyciągnąć konsekwencje z determinizmu woli? Zbrodnie jak morze rozlałyby się po powierzchni ziemi! Teorja, która podobne rodzi owoce, musi być z gruntu fałszywa. Z owoców poznaje się wartość drzewa. Zawsze bo najlepszym probierzem teorji jest praktyka życia; teorja, która wiedzie człowieka do uszlachetnienia, umoralnienia go, pewnie na prawdzie się wspiera, przeciwnie ta, która go prowadzi lub zachęca do występków, pewnie z kłamstwa swój ród wywodzi.

A zresztą już z samego przeświadczenia całej ludzkości o wolnej woli człowieka wypływa, że to przeświadczenie na prawdzie się opiera, bo jedno z dwojga: albo cała ludzkość razem ze swymi genjuszami od początku swego istnienia aż po dziś dzień była w błędzie co do wolnej woli człowieka, albo myli się dziś garstka przeciwników wolnej woli. Chyba to drugie jest prawdopodobniejsze.

Mógłby kto powiedzieć, jak rzeczywiście determiniści mówią, że nasze konkluzje niekoniecznie płyną z zaprzeczenia wolnej woli. Napomnienia, prawa, kary są potrzebne, by dopomóc człowiekowi do wytworzenia sobie motywów determinujących go do dobrego, bo choć człowiek, mówią, pod wpływem tych motywów działa z konieczności, przecież bez motywów nie działa.

Kara np. wyrobić ma w człowieku motyw odstraszający go od złego czynu i wskutek tego zniewalający go z koniecznością do dobrego.

Nie możemy się zgodzić na podobne rozumowanie. Naprzód świadomość każdemu mówi, że żadne motywy nie są w stanie nas zmusić do dobrego lub złego czynu, i kiedy za motywami idziemy, czynimy to w przeświadczeniu, że moglibyśmy za niemi i nie pójść, gdybyśmy iść nie chcieli.

A nadto: motywy determinujące z koniecznością człowieka albo mógł sam człowiek wyszukać, albo nie mógł. Jeśli mógł, a nie chciał tego uczynić, więc dowiódł, że jest wolny; jeśli nie mógł, a nikt mu ich nie podsunął, to jest za swoje czynności nieodpowiedzialny, za co go wtedy karać lub nagradzać? Jeśli motywy działania ktoś inny mu poddał, a te go zdeterminowały z koniecznością niepokonaną, to i wtedy jest nieodpowiedzialny za swe czyny; raczej ten za nie odpowiada, który mu wskazał motywy determinujące! Za cóż więc przestępcę prawa karać lub posłusznego prawu nagradzać — za co chwalić lub ganić? — A przecież świat cały tak postępuje: karze i tego, który drugiego do złego namówił, ale i samego skuszonego, dlatego że się pokusie nie oparł, choć mógł, bo był wolny.

A zatem nasze powyższe wywody, oparte na przeświadczeniu całego rodu ludzkiego o wolnej woli człowieka, były zupełnie logiczne.

4. Nim coś postanowimy, lub zrobimy, namyślamy się wprzód, badamy sprawę, o którą nam chodzi, pytamy się o radę drugich. Tak postępujemy my i wszyscy ludzie, uchodzący za rozumnych i którzy chcą osiągnąć zamierzony przez nich cel jaki. Ktoby inaczej postępował, słusznie uważanoby go za człowieka głupiego.

Po powzięciu postanowienia, po wykonaniu dzieła robimy sobie nieraz wyrzuty, żeśmy za mało zastanawiali się nad sprawą, i dlatego obraliśmy złe środki nie prowadzące nas do celu, albo znowu przeciwnie, doznajemy wielkiego zadowolenia z trafnego ich wyboru.

I znowu: namyślanie się przed czynem, zasięganie rad drugich, wyrzuty sumienia, wewnętrzne zadowole-

nie — wszystko to nie miałoby racji bytu, gdyby nasze czynności już zgóry były zdeterminowane, tak że inaczej postąpić nie mogliśmy, jakeśmy postąpili.

Odpowiemy jeszcze na argumenta przeciwników, by prawda o wolnej woli tem widoczniejszą się okazała:

a) Gdyby człowiek był wolnym, mówią przeciwnicy wolnej woli, działanie jego byłoby wtedy samowolne, a więc bez dostatecznej racji.

Podobnie argumentuje Kant przeciw wolnej woli: Wszystko, mówi, musi mieć rację swego bytu, a więc i decyzja woli na pewien czyn. Gdyby zaś wola była wolną, mielibyśmy skutek bez przyczyny, bo wtedy wola decydowałaby się bez motywu, według kaprysu.

Odpowiedź na obydwa zarzuty jest łatwa.

Człowiek i wtedy, kiedy się wolnie decyduje, nie działa bez racji, bo racją ostateczną jego działania jest właśnie wolny wybór woli. Móc się wolnie skłonić do działania jest motywem działania dla woli, to jest jej nieocenione dobro, jej przymiot. Powiedzenie: stat pro ratione voluntas, ma w tym wypadku swe zastosowanie.

Również nie będzie, jak chce Kant, wtedy skutku bez przyczyny, bo przyczyną właśnie będzie ten przymiot woli, iż się sama może do jednego przedmiotu przychylić.

Zarzuty przyjmują jako pewnik to, co jest w kwestji, mianowicie, że niema innych przyczyn, oprócz działających z konieczności. Ale to właśnie jest fałszem, bo, jak wykazaliśmy, wola jest przyczyną, działającą dobrowolnie.

b) Złudzenie o istnieniu wolnej woli, powiada Wundt i Hartman, stąd pochodzi, że my nie znamy naszego charakteru, ani motywów, zniewalających nas do pewnych czynów. Wprawdzie zdaje nam się, że wolnie działamy, ale tak nie jest w rzeczy samej. Gdyby kamień, spadając z wysokości — tak dowodzi Hartman — miał świadomość siebie, myślałby, że wolno spada.

Pewnie niezawsze znamy wszystkie motywy naszego działania. Nieraz np. działamy z egoizmu, sądząc, że to robimy z pobudek szlachetnych, ale ta niepewność, czy to złudzenie, nie we wszystkich naszych czynnościach ma miejsce. Przeważnie znamy z zupełną pewnością i jasnością pobudki naszego działania, sami te pobudki nieraz wywoływamy i za cel naszego działania je stawiamy.

Choć wszystkich pobudek nie znamy, to przecież w danym razie mamy najzupełniejszą świadomość, że nie inne, jakieś nieznane, ale pewne, zamierzone przez nas pobudki, skłaniają nas do czynu — a przecież i wtedy jasno widzimy, że wolnie działamy, i gdybyśmy chcieli, mimo pobudek danych, moglibyśmy się powstrzymać od działania.

Co do nieznajomości naszego charakteru, to taki charakter, jaki mamy, albo sami własną pracą sobie urobiliśmy, albo też wpływy zewnętrzne takimi nas uczyniły, bez naszego świadomego współprzyczynienia się.

W pierwszym razie byliśmy wolni, przynajmniej wtedy, kiedyśmy sobie charakter urabiali, więc wolność woli naszej trzeba tylko przesunąć np. w lata naszej młodości, kiedyśmy nasz charakter kształcić poczęli; w drugim razie nie bylibyśmy odpowiedzialni za nasze czyny, tak chwalebne jak zbrodnicze, na co znowu nikt z ludzi, nie wyjmując samych deterministów, nie przystanie.

Zresztą – i to jest odpowiedź ogólna na obydwie części zarzutu świadomość wolnej woli w nas nie polega na nieznajomości naszego charakteru, czy motywów, na nas działających, ale na jasnej świadomości wolności naszych czynów. Z całą świadomością jesteśmy przekonani, że kiedy co robimy, mimo wszystkich przeciwnych motywów i naszych osobistych skłonności, tak czynimy, bo tak chcemy, i nawet kiedy źle postępujemy, z tą świadomością to czynimy, że moglibyśmy działać inaczej, gdybyśmy tylko chcieli.

Porównania woli ludzkiej z kamieniem spadającym na serjo brać nie można, jest ono wprost niedorzeczne. Wszak i my, spadając wskutek nieszczęśliwego wypadku z wysokości znacznej, mamy świadomość tej powietrznej jazdy, a przecież nigdy nie sądzimy, że spadamy dobrowolnie, tylko z przykrej konieczności.

Wundt, choć nie przyznaje człowiekowi wolnej woli, czyni go jednak odpowiedzialnym za jego czyny. Ciekawy na swe twierdzenie podaje dowód. Człowiek, powiada, dlatego jest odpowiedzialny za swe czyny, bo nigdy nie zna dokładnie swego charakteru ani motywów swego działania, więc winien działać, jak gdyby był wolny.

Dziwna doprawdy logika! Złodziej, dlatego że nie zna motywów, zmuszających go do kradzieży, jest za kradzież odpowiedzialny i ma być za nią karany; byłby nieodpowiedzialny, gdyby znał wspomniane motywy.

Cóż, pytam się, znajomość lub nieznajomość pobudek, zmuszających kogoś do czynu, ma do odpowiedzialności za czyn spełniony?

Czy nieznajomość pobudek odbiera im może siłę, zmuszającą człowieka do uczynku złego? Czy nie jest okrucieństwem karać kogo za to, że nie wiedział, iż to, co zrobił, musiał zrobić?

Hartman inną podaje rację odpowiedzialności człowieka za swe czyny, mimo że jest niewolny w działaniu.

Człowiek, powiada Hartman, winien wyszukać sobie motywy, determinujące go do dobrego. Ponieważ tego nie czyni, ale ulega namiętności, jest za swe czyny odpowiedzialny.

Odpowiedź na ten argument daliśmy już wyżej. Bo albo człowiek mógł wyszukać sobie motywy, zniewalające go do czynu, a nie chciał, wtedy zaś tem samem był wolny, albo tego uczynić nie był w stanie, a w takim razie nie jest odpowiedzialny za swe czyny.

c) Człowiek zawsze wybiera to, co uważa dla siebie za lepsze, więc nie jest wolny, bo tego, co gorszem byłoby dla niego, nie może wybrać.

Nieprawdą jest, jakoby człowiek wybrać musiał zawsze to, co uważa dla siebie za lepsze. Prawdą jest atoli, że zwykle wybieramy to, co uważamy za lepsze, ale to nie dowodzi przymusu moralnego, tylko, że wola, której przedmiotem pożądania jest dobro, pragnie jak najwięcej tego dobra posiąść, a więc zwykle pożąda takiego przedmiotu, który jej tego dobra jak najwięcej dać może. Ale nawet wybierając większe dobro, mamy tę świadomość, że i wtedy dobrowolnie to czynimy i moglibyśmy, gdybyśmy chcieli, wybrać i mniejsze dobro, a poniechać większego.

d) Gdyby człowiek miał wolną wolę, wychowywanie drugich byłoby niemożliwe.

Wychowywanie bowiem polega na podsuwaniu wychowankowi motywów, w przypuszczeniu że one pewien ściśle oznaczony skutek na nim wywrą. Jeśl zaś wola motywom oprzeć się może, to daremny trud wychowawczy.

Odpowiedź na zarzut jest następująca: aby wychowywanie było możliwe, niekoniecznie jest potrzebne, by motywy zmuszały wychowanka do działania; wystarczy, jeśli motywy zwykle zamierzony skutek sprawiają, nie naruszając wcale wolnej woli wychowanka.

Mówię, to wystarczy do wychowania, bo wtedy już ułożyć można reguły pedagogiczne wychowania, gdyż na pewno przewidzieć można, iż zastosowanie tych reguł, przynajmniej u niektórych wychowanków, zbawienne owoce przyniesie.

e) Statystyka wykazuje, że ludzie w pewnych, ściśle oznaczonych warunkach, pewną ściśle określoną ilość dobrych lub złych uczynków popełniają, np. pewną stałą liczbę małżeństw zawierają, dopuszczają się pewnej liczby kradzieży i t. p.

Ma to dowodzić wpływu przymusowego okoliczności zewnętrznych na naszą wolę, a więc świadczyć o braku wolnej woli w człowieku. Tak nie jest!

Najprzód nie jest prawdą, że liczba wspomnianych dobrych czy złych czynności w podobnych okolicznościach zawsze jest ta sama. Zwykle jest w przybliżeniu tylko ta sama — co zresztą da się łatwo wytłumaczyć bez odbierania człowiekowi wolnej woli.

Człowiek, choć działa wolnie, przecież na jego decyzję wpływają pobudki zewnętrzne, jego własne upodobanie, temperament, charakter i t. p. A i to trzeba mieć przed oczyma, że jakkolwiek we wszystkich możliwych warunkach człowiek może wybierać dowoli między nasuwającemi mu się przedmiotami czy czynnościami, to przecież normą jego działania będzie dobro, jakie spodziewa się stąd osiągnąć; przeto zwykle wybierze to, co dla niego będzie lepsze, korzystniejsze, co więcej jego usposobieniu, skłonnościom odpowiada.

A że pewne skłonności, np. wejścia w związki małżeńskie, są u młodych ludzi przeciętnie jednakowe, przeto nic dziwnego, że w pewnej miejscowości, z podobną mniej więcej co roku ilością młodzieńców, zdolnych zawrzeć związki małżeńskie, wśród podobnych zewnętrznych warunków, zawsze co roku ta sama mniej więcej ilość małżeństw będzie skojarzona.

Podobnie rzecz się ma i ze zbrodniami. Wola decyduje się nie bez żadnej reguły, bezmyślnie, ale swą decyzję reguluje, choć wolnie, okolicznościami zewnętrznemi.

Przypuśćmy, że w pewnej okolicy co roku panuje głód, to zgóry można wnosić, że w tej okolicy ta sama mniej więcej będzie popełniona ilość kradzieży.

f) Argument, na świadomości w nas wolnej woli oparty, nie jest dość silny, zdaniem deterministów, bo np. zahipnotyzowani, po przebudzeniu spełniają koniecznie rozkazy hipnotyzera, sądząc, że to czynią z własnej woli.

Odpowiadamy, że chcąc wyprowadzić ogólne prawa czy przymioty czynności ludzkich, trzeba je obserwować u ludzi, w stanie normalnym się znajdujących. Ktoby,

obserwując warjatów, chciał z nich wnioskować o rozumie ludzkim, musiałby chyba przypuścić, że wszyscy ludzie wogóle rozumu nie mają. Podobnież rzecz się ma i z ludźmi, w stanie hipnotycznym się znajdującymi.

Hipnotyzm, magnetyzm nie są jeszcze zjawiskami dostatecznie przez naukę rozświetlonemi, ale to pewna, że ludzie zahipnotyzowani znajdują się w stanie nienormalnym, podobnym do stanu snu.

Tak więc, jak człowiek we śnie, choć mu się zdaje, że coś robi dobrowolnie, jest niewolnym i za swe czyny nie odpowiada, podobnie trzeba sądzić o hipnotyzowanych.

Zresztą, cokolwiekby kto sądził o hipnotyzmie, to jest oczywistą rzeczą, że z objawów stanu hipnotycznego żadnej rozumnie konkluzji, dotyczącej wszystkich ludzi, wyprowadzić nie można, bo hipnotyzm to stan nienormalny.

Odpowiadamy jeszcze na sofizmat Hartmana.

g) Powiada Hartman, że gdyby ludzie mieli wolną wolę, byliby podobni do warjatów, i dla dobra publicznego trzebaby ich zamknąć w domach warjatów.

Tak udowadnia swe twierdzenie:

Warjat jest nieodpowiedzialny za swoje czyny, bo motywy nań nie działają, któreby go mogły zdeterminować do dobrego, ani też sam ich sobie nie jest zdolny wytwarzać. Podobnie, kto działa wolnie, działa bez motywów, jak i warjat, więc nie jest odpowiedzialny za swe czyny.

Odpowiadamy krótko na sofizmat:

My, zwolennicy wolnej woli, nie twierdzimy, że pobudki nie działają na wolną wolę wcale, ale tylko utrzymujemy, że jej nie zmuszają do działania.

Warjat nie dlatego jest nieodpowiedzialny za swe czyny, że pobudki na niego nie działają, ale dlatego, że on tych pobudek pojąć nie jest w stanie, ani też przechylić się świadomie i dobrowolnie na jedną stronę.

Na tem kończymy nasze wywody o wolnej woli człowieka.

Uzasadniliśmy tedy duchowość duszy. Istnieje więc w człowieku pierwiastek wyższy od materji, mogący bez niej istnieć, tak jak bez niej może działać. Skąd się bierze ten pierwiastek?

Nie wytwarza się z materji, pod wpływem sił przyrody, bo jest wyższy nad wszelką materję i ma własności o całe niebo przewyższające przymioty materji i wprost im przeciwne.

Nie dali też duszy dziecku rodzice.

Rodzice, w akcie rodzenia, dostarczają tylko pierwiastka materjalnego, z którego, według praw przyrody, wytwarza się organizm ludzki.

Ale z tego materjalnego pierwiastka nie może powstać duchowy, bo jak wykazaliśmy, pierwiastek duchowy i materjalny stoją na przeciwległych sobie biegunach. Jeden Bóg tylko może być przyczyną sprawczą duszy ludzkiej: On jeden, aktem twórczym, z niczego może ją do bytu powołać. Żadna siła przyrody, żadne stworzenie nie jest w stanie tego dokazać, bo siły przyrody mogą istniejącą już materję przekształcić w inną, ale to nie wystarcza, jak dopiero co widzieliśmy, do wytworzenia pierwiastka duchowego.

* * *

Ponieważ na tem kończymy dowód kosmologiczny istnienia Boga, uprzytomnimy sobie, jeszcze raz, jego osnowę.

Zaczęliśmy od atomów i pytaliśmy się, skąd się wzięły atomy? Odpowiedź wskazała nam na Boga, jako na ich twórcę.

Przypatrywaliśmy się potem własności znamiennej atomów, mianowicie ich ruchowi, i znowu pytaliśmy się: skąd się wziął ruch w atomach, kiedy one same z siebie są bezwładne? Odpowiedź była taka sama jak poprzednio: Bóg, Twórca atomów, pchnął je w ruch i odtąd posiadają ten przymiot.

Między istotami wszechświata są niektóre, obdarzone życiem. Zaraz narzuciło się pytanie: a skąd się wzięło to życie w nich?

Widzieliśmy, że nauki doświadczalne, pomimo gwałtownych wysiłków, nie są w stanie, sposobem naturalnym, wytłumaczyć początku życia. Filozofja wprost przeczy, żeby życie mogło powstać z nieorganicznych istot sposobem naturalnym, przez ewolucję naturalną, bez wdania się istoty nadprzyrodzonej, Boga.

Między istotami żyjącemi rozróżniamy trzy klasy: rośliny, zwierzęta i ludzi.

A znowu tak rośliny jak zwierzęta rozpadają się na rozliczne gatunki.

Przejście od roślin do zwierząt, jak i gatunków jednego w drugi, nie da się wytłumaczyć, jak chcą darwiniści, naturalną ewolucją. Kto rozumnie na rzeczy patrzy, musi przyjąć istotę nadprzyrodzoną, Boga, który bądźto odrazu różne gatunki gotowe do bytu powołał, bądź też wdaniem się bezpośredniem w prawa przyrody, ewolucję gatunków spowodował.

Z istot żyjących na najwyższym szczeblu życia stoi człowiek. Jeśli już powstanie jego ciała nie da się wytłumaczyć bez interwencji bożej, to absolutnie tej interwencji domaga się dusza ludzka, pierwiastek w człowieku duchowy, mogący mieć swój początek jedynie w akcie twórczym — w Bogu.

---

2. Dowód z celowości.

Dowód z celowości da się ująć w następującą formę:

W dziełach przyrody panuje przedziwna celowość. Celowość domaga się rozumnego sprawcy. Istnieje tedy poza i ponad przyrodą nieskończenie rozumna Istota, istnieje Bóg.

Uzasadnimy poszczególne twierdzenia.

Powiedzieliśmy, iż w dziełach przyrody panuje przedziwna celowość. Dzieło jest celowo zrobione, jeśli jest zdatne do służenia pewnemu celowi. Zegarek jest celowo zrobiony, jeśli wszystkie jego kółka i sprężyny odpowiadają swemu zadaniu i razem tworzą narzędzie, będące miarą czasu. Otóż taką celowość spotykamy w dziełach przyrody. Każde z nich jest w sobie i odnośnie do innych celowo urządzone. Roślina np. jest tak skonstruowana, że może żyć, rość, wydawać owoce i służyć za pokarm zwierzętom, czyli spełniać cel swój, dla siebie, wsobny — i dla drugich, cel odnośny. Zwrócimy dla przykładu uwagę na niektóre celowe dzieła przyrody, tak nieorganicznej jak i organicznej.

* * *

A najprzód celowość w świecie nieorganicznym. Oś ziemska nie stoi prostopadle do płaszczyzny, po której się porusza, lecz jest do niej nachylona pod kątem $23^1/_2{}^0$. Zdawałoby się, że to rzecz drobnostkowa, obojętna. A tymczasem to nachylenie jakżeż jest celowe! Gdyby oś ziemska padała pionowo na ekliptykę, byłyby noc i dzień równe na całej ziemi, oświetlenie i ogrzanie ziemi byłoby niezmienne przez rok cały, okolice podzwrotnikowe byłyby spieczone żarem słonecznym, podbiegunowe wiecznemi pokryte lodami. Nachylenie osi sprowadza odpowiedni rozdział światła i ciepła na wszystkie części powierzchni ziemskiej, powoduje złagodzenie gorąca na równiku, ociepla atmosferę ku biegunom, sprowadza cztery pory roku, a przez to umożliwia rozwój i rozmaitość form życia na ziemi. Nierównomierne wskutek nachylenia ziemi do ekliptyki i kulistości ziemi ogrzewanie morza wywołuje obieg prądów morskich. Obieg ten utrzymuje ruch wody morskiej, chroni ją zatem od zepsucia, ostudza równik i ociepla najdalsze ku biegunom strefy.. »Ta sama przyczyna powoduje prądy w powietrzu, zwane wiatrami. Wiatry roznoszą wodę i ciepło po całej kuli

ziemskiej, dezinfekcjonują atmosferę, przynosząc nam z miejsc, gdzie bujna wegetacja, powietrze bogate w tlen, a zabierając dla roślin powietrze, które ludzie i zwierzęta wyziewami kwasu węglowego przesycają« [1]).

Woda we wszystkich swych stanach jest elementem, służącym najważniejszym celom. Jako płyn rozpuszcza substancje nieorganiczne i przez to umożliwia roślinom ich przemianę na organiczne, sama też wchodzi jako główny składnik organizmów. W stanie lotnym oczyszcza powietrze, łagodzi klimat, »bo pochłonąwszy przy parowaniu olbrzymie zapasy ciepła w zwrotnikowej strefie, niesie je na skrzydłach wiatrów w strefy umiarkowane i polarne, i tam skraplając się, wydaje to ciepło w całości« [2]). W stanie stałym jako śnieg chroni nasiona, w ziemię wrzucone, od zamarznięcia. »A któż nie będzie podziwiał ciągłego kołowrotu tego żywiołu, kołowrotu, bez którego musiałoby w krótkim czasie zamrzeć życie albo na lądzie, albo — na dnie wyschniętego morza. Przy cieple słonecznem wznosi się w górę z powierzchni oceanów para wodna, która przeniesiona wiatrem na lądy, zlewa je deszczem, by korytami rzek wrócić znowu do morza i raz po raz odbywać tę samą drogę« [3])

Na jeden jeszcze celowy przymiot wody warto zwrócić uwagę. Gdy u innych ciał gęstość ich i ciężar rośnie w miarę ich oziębiania się, to woda ma największą gęstość i ciężar przy 4° ciepłoty, przy niższej temperaturze staje się lżejszą. Skutkiem tego lód utrzymuje się na powierzchni wody, a warstwy wody pod nim mają tyle ciepła, iż ono może wystarczyć do utrzymania życia zwierzęcego i roślinnego. Gdyby ciężar wody rósł jak u innych cieczy z jej oziębianiem się, to wtedy powłoka lodowa jako cięższa opadłaby na dno, i w jednej ostrej zimie zamarzłyby jeziora, rzeki

---

[1]) Morawski, Celowość w naturze, str. 39. [2]) Morawski ib. str. 35. [3]) Wais, Kosmologja ogólna, str. 192.

i stawy, a także i morza w ciągu lat musiałyby się zmienić w bryłę lodową, któraby i w lecie nie odtajała. Że wtedy nie byłoby mowy o życiu jakiemkolwiek nietylko w morzach ale i na stałym lądzie, wskutek niedostatecznych opadów atmosferycznych, nie potrzeba dowodzić.

A znowu cudowna własność ziemi. »Niema w całej chemji — mówi wielki Liebig — objawu, coby mógł tak dalece mądrość ludzką w osłupienie wprawić, jak skład ornej roli odnośnie do roślinności. Każdy się może przekonać, że woda deszczowa, filtrując się przez tę rolę, nie jest w stanie rozpuścić ani odrobiny potażu, kwasu krzemowego i fosforowego. Co więcej: ziemia ze wszystkich substancyj dla roślin pożywnych, jakie zawiera, ani cząsteczki wodzie nie oddaje. Gdy zaś deszcz lub inna woda, zawierająca te substancje, przychodzi w zetknięcie z rolą orną, ziemia odbiera je wodzie, inne zaś, do życia roślinnego niepotrzebne, w wodzie zostają« [1]).

Powietrze składa się z elementów, które najwięcej odpowiadają życiu. »Tlen jest samem zarzewiem życia, azot domieszany łagodzi pożerającą siłę tlenu«. Gdyby powietrze było samym tlenem, wnet musiałoby spalić wszystko życie, — gdyby samym azotem, musiałoby je zdusić.

* * *

W świecie organicznym, u roślin i zwierząt, objawia się celowość w nierównie wyższym stopniu, niż w świecie nieorganicznym.

Rzućmy okiem na świat roślin.

Ziemia jest dla rośliny oparciem i spichrzem z nagromadzonym pokarmem. Skały pod wpływem atmosfery wietrzeją, rozsypują się, woda, kwasy różnorodne je rozpuszczają, tworzy się humus, spiżarnia roślin. Do oparcia się i do czerpania pokarmu z ziemi służą

[1]) Liebig, Chemische Briefe II. cyt. u Morawskiego. o c. 37.

roślinie korzenie. Są one jakby ustami rośliny. By zyskać jak największą przestrzeń ziemi i znaleźć potrzebną wilgoć, zajmują korzenie znaczną nieraz przestrzeń i idą daleko w głąb ziemi. Każda grudka ziemi jest niemi jakby siecią spowita. By dać silniejszy opór drzewu przeciw wichrom i burzom, u niektórych drzew, zwłaszcza u palm, wyrastają, oprócz dolnych korzeni, jeszcze w pniu, ponad ziemią na 30 cm. i wyżej korzenie, które następnie zapuszczając się w ziemię, stanowią rodzaj palików, podpierających pień drzewa. U niektórych drzew o bardzo rozgałęzionych konarach, np. ficus indica, wyrastają nadto z konarów korzenie, które następnie spuszczając się w ziemię, stanowią słupy, podpierające konary drzew. To co robi człowiek, kiedy uginające się od owoców konary podpiera słupkami, to czyni zapomocą korzeni natura.

Pień nadaje drzewu kierunek, siłę, wynosi w górę liście drzew, by je wystawić na działanie promieni słonecznych, bo w liściach przerabiają się nieorganiczne materjały na organiczne, a do tej przeróbki koniecznem jest działanie słońca. Stąd im drzewa mają liczniejsze, gęstsze i dłuższe liście, tem bardziej też rozłożyste posiadają konary, by mogły wszystkie liście odkryć przed słońcem. Pień służy nadto roślinie do celów fizjologicznych. Zaczerpnięte z ziemi nieorganiczne pokarmy przepływają przez pień do liści, a stamtąd, przerobione na materje organiczne, znów przez pień dostają się do ostatnich kończyn rośliny. W tym celu pień jest wewnątrz zaopatrzony kanalikami różnej konstrukcji. Żeby choć jeden przykład celowej budowy pnia podać, przypatrzmy się łodydze *źdźbła* naszych zbóż.

Źdźbło jest bardzo długie a cienkie. Stosunek jego średnicy do długości ma się jak 1 : 720. Wyobraźmy sobie kolumnę przez architekta postawioną o średnicy 1 m. a wysokości 720 m. Postawić taką kolumnę wydaje się niepodobieństwem. A jednak natura to robi przy każdem *źdźble* żyta. Źdźbło, dla nadania mu trwałości,

podzielone jest kolankami z masy trwałej na kilka części, jakby na kilka pięter. W dolnej części jest tych kolanek więcej, bo tu najwięcej musi źdźbło stawiać oporu przy poruszeniach wiatru. Górą jest ich mniej, zato mają tu wielką elastyczność. Z kolanek dolnych wyrasta pochwa, osłaniająca źdźbło i chroniąca je przed złamaniem. Źdźbło jest w środku puste z wyjątkiem kolanek. Przez to osiąga natura dwa cele. Oszczędza pokarmu, któryby był potrzebny na wyżywienie źdźbła pełnego, a powtóre zwiększa siłę źdźbła, bo, jak mechanika uczy, ciała w środku wydrążone przy tej samej średnicy są wytrzymalsze na nacisk zewnętrzny niż ciała pełne.

Liście są płucami rośliny i jakby kuchnią do przyrządzania pokarmów. Liśćmi odbywa się oddychanie roślin. Z powietrza czerpią kwas węglowy, rozkładają go, zatrzymują substancje a wydychają tlen. W liściach wytwarza się chlorofil, który przerabia w dzień materje nieorganiczne, z korzeni doprowadzone i z powietrza zaczerpnięte, na organiczne, by je w nocy przetransportować do najdalszych kończyn całego organizmu. Jak celowo tedy są dostosowane wszystkie części organizmu roślinnego do dobra całości! Jaki cudowny podział pracy: korzenie chłoną pokarm z ziemi, pień je rozprowadza, chlorofil w liściach przerabia na materje organiczne i rozsyła do użytku całego organizmu.

Celowość cechuje również rozmnażanie się roślin. Dla wytworzenia nasienia trzeba, żeby zalążki z pręcików dostały się do otworu na słupku. Jak się to stanie? Jedne zalążki wiatr roznosi. Ponieważ przy tym sposobie przenoszenia zalążków, ginie ich bezużytecznie bardzo dużo, przeto rośliny, które w taki sposób bywają zapłodnione, wydają tych zalążków niesłychanie wiele, by przynajmniej niektóre trafiły do swego celu. Zalążki roślin wodnych przenosi często woda. Najczęściej bywają przenoszone zalążki na słupki kwiatów przez owady. Owady zjadają pyłek kwiatowy

spijają nektar kwiatowy, szukają w kwiatach mieszkań, ale za te wszystkie usługi odpłacają się im z nawiązką. Przebiegając z kwiatu na kwiat, przenoszą przyczepione do nóżek, ryjka zalążki na słupki kwiatów i w ten sposób przyczyniają się do ich zapłodnienia. Mają też dlatego kwiaty środki, wabiące ku sobie owady. Barwa kwiatów, ich wielkość, zapach, przedewszystkiem nektar, jaki wytwarzają, są wabikami owadów, by te, wzamian za korzyści z roślin pobierane, przyczyniały się do ich rozmnażania. Niektóre np. kwiaty wydają woń tylko w nocy, by zwabić nocą szukające pokarmu owady.

Warto jeszcze wspomnieć o środkach obronnych roślin przeciw nieprzyjaciołom, czyhającym na ich zgubę, o czynionych przez rośliny zapasach na czas potrzeby.

Groźnym nieprzyjacielem życia roślin jest posucha — zwłaszcza w okolicach stepowych lub pustynnych. Długie korzenie są już częściowem zabezpieczeniem przeciw wspomnianemu wrogowi. Na stepach nawet nikłe rośliny odznaczają się długiemi korzeniami. Inne mają w korzeniach, w łodydze zbiorniki wody nagromadzonej w czasach deszczowych. By zmniejszyć parowanie wody w czasie posuchy, tracą rośliny liście. Włoski na łodydze, na liściach, łykowata powłoka liści służy również temu celowi. Na liściach rośliny reaumaria hirtella, rosnącej w pustyni egipsko-arabskiej, ukazują się w dzień maleńkie kryształki soli. Gdy słońce zajdzie, sól ta wciąga wilgoć z otoczenia, tak że nad ranem kapie z rośliny ciecz i jest dla niej napojem wśród dziennej spiekoty. Przed zimnem znowu bywają zabezpieczone włoskami, korkowatą powłoką, okalającą łodygę i liść, a także pokrywa śnieżna przyczynia się do tego samego celu. Przed zwierzętami mają również częściowe zabezpieczenie. Mówię częściowe, bo będąc przeznaczone na pokarm dla zwierząt, nie mogą być całkowicie przed ich zębem zabezpieczone. Jednak i w niszczeniu roślin przez zwierzęta zaprowadzony jest pewien porządek. Natura pewnym zwierzętom

pewne tylko na pokarm przeznacza rośliny, a przeciw niepowołanym niszczycielom daje roślinom stosowne środki obronne.

Pień niektórych palm jest pokryty gęsto kolcami aż do pewnej wysokości; ta sama broń służy wielu innym roślinom. Trawy niektóre mają liście bardzo ostre; liście innych wydziela gryzące kwasy, trujące olejki eteryczne. Już samo stwardnienie skóry, pokrytej często włosem, zabezpiecza je przed nieproszonymi gośćmi. Kwiaty niektórych roślin wydają nieprzyjemne zapachy, odstręczające zwierzęta. Rośliny w wodzie żyjące nie mają żadnych ochronnych środków. Lecz skoro woda wyschnie, zaraz pokrywają się ich łodygi, liście ostremi włoskami, lepką masą, w której grzęzną natrętne owady. Gdy te same rośliny znajdą się znów w wodzie, tracą, jako już zbyteczne, wspomniane zabezpieczenia. Gromadzą też rośliny zapasy narazie zbytecznych pokarmów w korzeniach, w łodydze. Kiedy liście mają opadać, wszystkie tam znajdujące się pokarmy bywają sprowadzane do owych spiżarek. Rychło na wiosnę rozpuszczają je w wodzie i wysyłają w kończyny rośliny do tworzenia młodych pędów.

Oprócz celowości wsobnej służą rośliny jeszcze celowości odnośnej.. O niektórych tylko faktach tej celowości tutaj napomknę. Rośliny przygotowują pokarm dla zwierząt i dla człowieka. Przerabiają materje nieorganiczne na organiczne, jedynie sposobny pokarm dla zwierząt i człowieka. Pochłaniają bezwodnik węglowy, a wydają tlen, niezbędny czynnik do oddychania dla wyższych istot. Wiele roślin dostarcza zwierzętom i człowiekowi środków leczniczych. Olbrzymie niegdyś lasy — dziś ogrzewają w postaci węgla ludzkie mieszkania, wytwarzają parę, poruszającą maszyny, i t. p.

* * *

Przejdźmy do celowości, panującej w królestwie zwierzęcem. Występuje tu ona jeszcze wyraźniej niż

u roślin. Weźmy pod uwagę np. odżywianie się zwierząt.

Zwierzęta biorą pokarm, znajdujący się najczęściej w stanie stałym i częstokroć twardym. Trzeba go wprzód rozdrobić, rozpuścić na papkę, bo tylko wtedy może być wchłonięty przez organizm. Zadanie to spełniają w pierwszym rzędzie zęby, które mielą zgrubsza wzięty do ust pokarm. Doreszty rozcierają go i rozpuszczają w różnych sokach żołądek i jelita, i dopiero tak przygotowany pokarm ssą chłonice, a żyły i tętnice rozprowadzają po całym organizmie.

Krew, roznosząca pokarm po całem ciele, potrzebuje ustawicznego oczyszczania i odnawiania się, inaczej uległaby zepsuciu i zakaziła cały organizm. Czynność tę spełniają płuca. Serce na wzór pompy tłoczącej pcha krew do płuc. Płuca wdychają z powietrzem tlen, środek odświeżający krew, a wydychają bezwodnik węglowy, którego nadmierna ilość w organizmie spowodowałaby rozkład krwi. Krew, w płucach oczyszczona, wraca znów inną drogą do serca, skąd bywa rozsyłana po całym organizmie.

Oprócz życia wegetatywnego zwierzę żyje życiem wrażeń, odczuć przyjemnych i nieprzyjemnych, pożądań zmysłowych i t. p.

Roślina znajduje pokarm w miejscu swego pobytu, nie potrzebuje dopiero za nim się uganiać. Inaczej zwierzę. Ono musi sobie samo wyszukać środki utrzymania, względnie siłą je zdobyć. Do osiągnięcia tego celu posiada narząd ruchowy, zbudowany według zasad mechaniki z mnóstwa różnorakich kości, najczęściej w środku wydrążonych dla nadania im lekkości i siły. Do kości są przytwierdzone nerwy ruchowe i muskuły, które ściągając się i rozszerzając, powodują ruch zwierzęcia. By te ruchy nie były naoślep, bez celu wykonywane, zwierzęta posiadają zmysły, które są dla nich środkami komunikacji ze światem je otaczającym i regulatorami ich ruchów. A jak znakomicie odpo-

wiadają tym celom! Budowa oka, ucha tak u zwierząt jak i u człowieka jest wykonana najściślej według praw optyki i akustyki. Zmysły zewnętrzne, połączone nerwami jakby drutami telegraficznemi z mózgiem, siedzibą tajemniczej świadomości, doprowadzają do tej świadomości wrażenia, odebrane ze świata zewnętrznego. Z pomocą tych zmysłów zwierzę rozróżnia przedmioty, jednych pożąda, innych unika, co służy do jego rozwoju fizycznego, konserwacji i rozmnażania się. »A jak dba przyroda o całość i zdrowie tych wszystkich narządów! Powierzchnię ciała pokryła skórą, sierścią, piórami, łuską lub pancerzem rogowym; żołądkowi i jelitom nadała niezwykłą elastyczność — serce i płuca zamknęła w mocnej klatce z żeber — organy zmysłowe osadziła głęboko w kostnych jamach«.[1] Umie też sama leczyć nadwerężony organizm.

Do rozwoju i zachowania zwierzęcia przedziwnie służy, obok zmysłów zewnętrznych, instynkt zwierzęcy. Jest on też najsilniejszym dowodem celowości u zwierząt.

Instynktem kierowane zwierzę rozróżnia rzeczy dla siebie szkodliwe od pożytecznych, umie w sposób najodpowiedniejszy chwytać łup, gromadzić zapasy na zimę i t. p. Oto kilka przykładów instynktu zwierzęcego.

Ptaki, które jeszcze zimy nie zaznały, a więc które jeszcze nie wiedzą, że w zimie niema dla nich pożywienia ani schronienia, odlatują do krajów, gdzie te warunki życia znajdą. Odlatują bez poprzedniego studjum geografji, bez mapy i kompasu i nigdy nie zabłądzą. Zwierzęta roślinożercze zaraz od swego urodzenia są doskonałymi botanikami i bacznie omijają rośliny im szkodliwe. Owce i bydło rogate, przewiezione z Europy do Ameryki, odrazu rozeznaje tam rośliny trujące, choć je po raz pierwszy w życiu spotyka.

---

[1]) Wais, Kosmologja og. str. 197.

Małpa odrzuca z krzykiem podany sobie jadowity owoc. Tchórz, kuna i łasica robią w jaju, które wypić mają, z przeciwległej strony mały otwór, przez który ciśnie powietrze i ułatwia wypicie jaja. Tygrys jest bez nauki znakomitym fizjologiem. Uderzając na człowieka, przecina mu tętnice podobojczykowe, gdyż w tych miejscach najłatwiej wyssie krew z ofiary. Myszy wygryzają kiełki ziarnkom na zapas zgromadzonym, by im nie zrosły. Bąk bydlęcy wybiera bez trudu i mozołu między zwierzętami najzdrowsze osobniki, by z nich ssać krew [1]).

Bardzo ciekawe przykłady nadzwyczajnej zmyślności u owadów przytacza Henryk Fabre w dziele swem o instynkcie owadów. Jeden lub drugi przykład pozwolimy sobie przytoczyć.

»Piaskówka kosmata żywi poczwarkę swoją gąsienicą bardzo tęgą, której jednak nie może znieść do komórki razem z jajkiem, póki jej całkiem nie pozbawi ruchu. Węzły nerwowe tej gąsienicy rozmieszczone są w pierścieniach, z których się składa jej ciało. Sparaliżowanie jednego pierścienia nie pozbawiłoby władzy pierścienia sąsiedniego; operacja powinna się dokonać na wszystkich razem gangljach czyli węzłach. Otóż piaskówka spełnia to zadanie z taką dokładnością, jak gdyby nią kierował najbieglejszy fizjolog; zapuszcza żądło swoje w każdy pierścień zosobna, po dziewięćkroć tyle razy, ile jest pierścieni, tę czynność powtarzając; potem chwyta za szyję łup swój, zupełnie żyjący, ale niezdolny się poruszyć, i zaciąga go do gniazda.«

Inny przykład. »Gatunek Cerceris żywi poczwarki swoje wielkiemi tęgopokrywemi (chrabąszczem i wielkim bogatkiem), noszącemi pancerz bardzo twardy, jednym tylko punktem słabym przerwany. I właśnie

[1]) Przykłady wzięte z książki ks. Trznadla p. t. Stwórca i stworzenie, str. 150.

w ten punkt jedyny Cerceris zapuszcza swój grot zatruty i tak jednem ukłuciem przebija naraz wszystkie trzy węzły nerwów ruchowych i zawsze sobie wybiera te grupy tęgopokrywych, które właśnie ten odrębny stopień centralizacji nerwowej posiadają.«

Instynktem popychane łączą się zwierzęta tego samego gatunku, tworząc jakby małe państewka, jużto, by się wspólnie bronić przed nieprzyjacielem, jużto, by razem łatwiej zdobycz chwytać. Tak łączą się małpy, wilki, słonie, bociany, pszczoły, mrówki i t. d. Kozice, sarny łączą się też w trzody, a gdy się pasą, stawiają straż, by je wczas ostrzegła przed niebezpieczeństwem. Zórawie, gdy ciągną gromadą, kupią się w kształt klina, by łatwiej pruć powietrze; mrówki tworzą kolonje, by wspólnie szukać pokarmu, budować mieszkania, a nawet urządzać wspólne łupieskie wyprawy na inne gatunki mrówek.

Jeszcze na jeden objaw celowości u zwierząt warto zwrócić uwagę, na t. zw. mimetyzm lub mimikrję. Polega ona na tem, iż zwierzęta, ptaki, owady upodabniają się barwą, kształtem do środowiska, w którem żyją, a więc naśladują barwę roślin, wygląd innych zwierząt, przez co wprowadzają w błąd swych nieprzyjaciół i unikają w ten sposób grożącego im niebezpieczeństwa. »Zwierzęta żyjące na dalekiej północy, jak polarne niedźwiedzie, lisy, gronostaje, zające, sokoły, sowy, zięby i t. d. są w zimie, trwającej sześć lub siedm miesięcy, zupełnie białe; podczas krótkiego lata stosuje się znowu barwa tamtejszej fauny do brunatnej i zielonoszarej barwy krajobrazu. W piaszczystych pustyniach południa posiadają wszystkie zwierzęta sierść lub skórę żółto-płową, a więc podobną do piasku... Kozły skalne, kozice i świstaki naśladują swą barwą skały, wśród których przebywają. Nasze zające, myszy polne, ropuchy, kuropatwy, przepiórki, skowronki, uchodzą nieraz przed swymi wrogami dlatego tylko, że nie ruszając się z miejsca, wyglądają jak kamienie lub bryłki ziemi...

Kozodój, mając barwę upierzenia zupełnie podobną do kory, drzemie po całych dniach na powalonych drzewach, na starych i omszałych pniakach lub niskich a grubych gałęziach poziomych; w tym ostatnim wypadku siedzi nie wpoprzek gałęzi jak inne ptaki, lecz w kierunku jej długości. Zawsze zaś tak się przytula do drzewa, tak składa głowę i ogon, iż nawet wprawny wzrok nie potrafi go odróżnić od porostu, sęka czy narośli...

Derkacz nosi na sobie kopję spłowiałych źdźbeł i suchych listków, których pełno wśród trawy; nie dziw, że kryje się w niej z niesłychaną szybkością i najczęściej nie daje się znaleźć...

...Kallima paralecta, barwny motyl Indyj Wschodnich chroni się przed wielu nieprzyjaciółmi tylko w ten sposób, że siadłszy na gałęzi, przybiera postać zwiędłego liścia... Są gąsienice, posiadające zdolność zmieniania koloru stosownie do koloru roślin, na których przebywają. Kameleon ukrywa się przed okiem licznych wrogów przez to, że nabiera odrazu barwy owego przedmiotu, na którym się znajduje.«[1])

* * *

Sądzę, iż dostatecznie uzasadniliśmy pierwszą przesłankę naszego dowodu z celowości, która opiewała: w dziełach przyrody panuje przedziwna celowość. Przystępujemy teraz do uzasadnienia drugiej przesłanki, mianowicie tej: c e l o w o ś ć d o m a g a s i ę r o z u m n e g o s p r a w c y.

Jeśliby do wytłumaczenia celowości w przyrodzie nie trzeba było rozumnego sprawcy, to jaka jest przyczyna tej celowości i opartego na niej porządku? bo przyczyna jakaś być musi, żadne zjawisko bez niej nie da się pojąć.

Materjaliści podają dwie głównie hipotezy tego zjawiska: celowość i porządek we wszechświecie, po-

[1]) Ks. Wais, Kosmologja str. 199—201.

wiadają, powstały przypadkiem lub przez konieczny rozwój praw przyrody. Przypatrzmy się zbliska tym hipotezom.

1. Najpierw więc przypadek miał być sprawcą celowości.

a) Analogja, na dziełach ludzkich oparta, przemawia przeciw temu przypuszczeniu. Nigdy ani zegarek, ani pałac, ani samochód, ani książka, ani wogóle żadne dzieło o konstrukcji sztuczniejszej nie powstało przypadkiem, przez szczęśliwy zbieg elementów, z których się składa, ale wymagało rozumnego działania ludzkiego. Dzieła przyrody są jeszcze daleko piękniejsze od dzieł ludzkich, bardziej celowo zrobione, o konstrukcji bardzo nieraz zawiłej. A więc tem rozumniejszej przyczyny trzeba było, by je sporządzić. Zapewne nigdy nie uda się żadnej inteligencji ludzkiej przejrzeć nawskróś cały porządek natury, a oto ten porządek miałby przed wiekami bez Inteligencji powstać? Jedną maszynę, jeden zegarek zrobić bez inteligencji jest rzeczą wprost niemożliwą, a tyle żywych organizmów, które wszelkie maszyny przewyższają doskonałością konstrukcji, miałożby bez inteligencji powstać? Jeśli kto widzi rysunek drzewa, zwierzęcia lub człowieka, jest pewnym, że tylko rozumna istota mogła taki rysunek wykonać, — a nie byłoby dozwolone wnosić, iż rozumna istota sam żywy organizm uczyniła?

Aby zrobić tego rodzaju maszynę jak organizm roślinny lub zwierzęcy, trzeba było przedewszystkiem wiedzieć, jakiemu celowi miała służyć, znać środki do tego celu wiodące, własności chemiczne i fizyczne ciał, z których organizm miał się składać, wiedzieć, jak będzie wyglądała ta maszyna, jakie będzie miała części składowe, obliczyć wzajemny stosunek części do siebie i do całości, znać naprzód cały przebieg działania części, przewidzieć nietylko natychmiastową ich potrzebę, ale przydatną dopiero w przyszłości i t. d., słowem trzeba było być znakomitym chemikiem, fizy-

kiem, fizjologiem, matematykiem i t. d. Czy te wszystkie zdolności zechcemy przypisać ślepemu przypadkowi, czy nie byłoby właściwiej uznać potrzebę twórczej istoty rozumnej?

Ale powiedzą nam materjaliści, że jest antropomorfizmem wyobrażać sobie działanie przyczyny, od której przyroda pochodzi, na wzór działania ludzkiego.

Zarzut ten nie powinien nikogo przerażać. »Nie może przecież być niedozwolonem, celem wytłumaczenia pewnego zjawiska, przyjmować przyczynę działającą analogicznie do człowieka, gdy ten coś po rozwadze wykonywa. Albo czyż może jest bardziej dozwolonem przyjmować zgóry ślepo działające przyczyny, sprowadzać do przyczyn materjalnych całe wspaniałe urządzenie świata wraz z całem życiem ducha i kultury, a tak zasadę całego świata pojmować według analogji tego, co najniższe?«[1])

W gruncie rzeczy w przyjmowaniu twórcy rozumnego dla wytłumaczenia porządku na świecie niema najmniejszego antropomorfizmu. Inaczej przypisywanie Bogu rozumu, wolnej woli, świętości i t. p. przymiotów nazywałoby się również antropomorfizmem, bo my te przymioty Boże poznajemy nie skądinąd, tylko z człowieka. Byłoby antropomorfizmem, gdybyśmy mówili, że Bóg ma uszy, oczy, że zastanawia się, nim jakie postanowienie poweźmie i t. p. Lecz przypisywać Bogu czyste doskonałości, choćbyśmy się o nich ze stworzeń dowiedzieli, nie jest antropomorfizmem. Tak samo nie jest antropomorfizmem przyjmować dla wytłumaczenia porządku na świecie istotę rozumną, posługującą się w swem działaniu rozumem, tak jak człowiek posługuje się rozumem przy obmyślaniu i wykonaniu swych dzieł.

Możnaby naszemu powyższemu rozumowaniu zarzucić, że opiera się na analogji, dlatego nie daje pewności.

[1]) Gutberlet, Lehrbuch der Apologie I. 178.

Analogja w wielu wypadkach daje pewność. Nie wątpimy, że zwierzęta widzą, słyszą, doznają bólu, radości, bo ludzie podobnie jak zwierzęta się zachowują, gdy doznają wrażeń zmysłowych. Niemniej jesteśmy pewni, że drudzy ludzie mają rozum tak jak i my, a przecież te wszystkie pewności opierają się tylko na analogji.

Jeśli podobieństwo między dwoma zjawiskami jest zupełne i wszechstronne, to znając przyczynę jednego z tych zjawisk, możemy bez obawy pomyłki wnioskować na taką samą przyczynę drugiego. A tak się rzecz ma w naszym wypadku. Człowiek, chcąc rozumnie i celowo działać, musi tak właśnie działać, jak działa przyroda, do podobnego celu podobnych jak przyroda używać środków, stosować w swych wyrobach te same co przyroda prawa fizyczne i matematyczne. Przyroda uczy często człowieka, jak ma swe dzieła konstruować, jakiego materjału ma na ich zbudowanie używać i t. p. i kiedy człowiek za temi wskazówkami idzie, działa rozumnie i dodatnie skutki swej pracy osiąga. Analogja jest tedy całkowita. Trzeba więc przyjąć, że dziełami przyrody jak i ludzkiemi rozum kieruje.

Nasz sposób dowodzenia posługuje się metodą naukową. Ta poleca tłumaczyć pewne zjawisko przyczyną, która kiedy indziej okazała się przyczyną tego zjawiska. Analiza spektralna promieni słonecznych każe przyjąć pewne materjały palne na słońcu, bo te właśnie materjały, rozżarzone na ziemi, takie światło wydają. Opadanie barometru ma bezsprzecznie za przyczynę wilgoć, gromadzącą się w powietrzu, podnoszenie się rtęci w termometrze — ocieplenie atmosfery. Podobną metodą posługujemy się i my w naszym dowodzie. Widzimy, że tylko rozum jest przyczyną dostateczną powstawania celowych dzieł ludzkich. A więc jesteśmy uprawnieni tą samą przyczyną tłumaczyć także dzieła natury.

Jeszcze z innego punktu można wykazać, że metoda, która porządek i celowość w przyrodzie tłumaczy aktem twórczym istoty rozumnej, jest naukową, a przeciwnie metoda zwolenników przypadku i ślepych nieznanych przyczyn jest nienaukową.

Metoda naukowa tłumaczy zjawiska przyczynami znanemi, najbliższemi, oczywiście o ile te przyczyny wystarczają, nie ucieka się zaś do nieznanych, zagadkowych, tajemniczych. Tymczasem materjaliści pomijają przyczynę, która w dziełach ludzkich jest uznaną przyczyną celowości t. j. rozum istoty twórczej, a podają przyczyny nieznane i niedostateczne, jak przypadek. Gdybyśmy tłumaczenie porządku w świecie przez najwyższą Inteligencję tylko za hipotezę uznawali, to ma ona przed wszystkiemi innemi pierwszeństwo. Nietylko bowiem nie zawiera w sobie sprzeczności, nietylko nie stoi w sprzeczności z faktami, ale wszystkie zjawiska tłumaczy w sposób najprostszy, najjaśniejszy i najwięcej przekonywający.

b) Rachunek prawdopodobieństwa wykazuje niezbicie, że niemożliwą było rzeczą, by ład i celowość we wszechświecie powstały przypadkiem.

Jeśli jest nieskończenie wiele elementów do skombinowania, to nieskończenie wiele będzie możliwych kombinacyj z tych elementów. Jeśli znowu z pomiędzy tych nieskończenie wielu kombinacyj jedna tylko jest szczęśliwa i ona jedna tylko utworzyłaby panujący we wszechświecie ład i porządek, to prawdopodobieństwo, że przypadek tę właśnie utworzy $= 0$. Prawdopodobieństwo, że kto na loterji, mającej miljon numerów, z których tylko jeden jest szczęśliwy, ten jeden właśnie wygra, jest bardzo małe; jeśli nie w miljonie, ale w mijardach i miljardach numerów jeden tylko będzie szczęśliwy, to niema w tym razie żadnego prawdopodobieństwa wygranej.

O. Meyer naliczył w 1 gr. wodoru 640000 tryljonów atomów. Ziemia nasza ma 10^{23} centnarów, a jest

tylko 360 000 częścią układu słonecznego. Ileż to możliwych kombinacyj z tych atomów, a każdy atom może być na nieskończenie różnych miejscach, w nieskończenie rozmaitych odległościach. Żeby z tych atomów przez czysty przypadek wypadła kombinacja, któraby nasz świat nieorganiczny z tysiącami i tysiącami celowych urządzeń utworzyła, wydaje się być rzeczą niemożliwą. A ileż dopiero takich celowych urządzeń w świecie organicznym! Już jedna komórka organizmu okazuje swem urządzeniem zadziwiającą i najróżnorodniejszą celowość. A tych komórek w wyższych organizmach miljardy. A każdy narząd organizmu inną wykazuje celowość, a wszystkie części odpowiadają celowi całości. Ta celowość powtarza się w każdym osobniku, a miljardy tych osobników, a miljony różnorodnych gatunków bytów organicznych. Przypuścić, że te wszystkie celowe urządzenia stały się przypadkiem, kiedy już na jedno rachunek prawdopodobieństwa wykazuje możliwość równającą się zeru, jest wielkiem ryzykiem.

Ale powie kto, że możliwość przypadkowego powstania celowości w świecie da się pojąć, jeśli się nie będzie żądać, by naraz wszystkie celowe urządzenia powstały, lecz się przyjmie, że przypadek najprzód zrządził mniej doskonałe, potem doskonalsze.

Taki podział celowych urządzeń jakby na etapy nie znosi niemożliwości przypadkowego ich powstania. Już przy pierwszem choćby najniedoskonalszem urządzeniu możliwość będzie bardzo mała, jeżeli nie będzie się wogóle równała zeru. A przy każdem wyższem bardzo raptownie będzie malała, aż dojdzie najoczywiściej do zera. Wyobraźmy sobie wystawę architektoniczną, na której zestawione są mieszkania ludzkie od pierwotnych najnędzniejszych lepianek aż do dzisiejszych królewskich pałaców. Jeśli prawdopodobieństwo, że nędzne lepianki powstały przypadkiem, jest bardzo małe, to już żadnego niema prawdopodobieństwa, żeby się to stało odnośnie do pałaców królewskich.

Materjaliści dość naiwnie przedstawiają sobie przypadkowe powstanie dzisiejszego porządku w świecie. Wskutek zbiegu atomów, powiadają, powstała najprzód kombinacja, która dla swej niedoskonałości nie mogła się utrzymać, nastał tedy potem nowy zbieg atomów, może szczęśliwszy od poprzedniego i t. d. aż wkońcu wypadła kombinacja dzisiejszego świata, która jest przecież jedną z możliwych, więc czemu nie mogłaby się ziścić, zwłaszcza, że odwieczny miała na to czas.

Materjaliści fantastycznie przyjmują wiele założeń, któreby wprzód należało uzasadnić. Atomy istniejące odwiecznie same ze siebie, ruch sam ze siebie powstały i t. p. — z możliwości obecnej kombinacji wnoszą, iż ona faktycznie sama się utworzyła, albo przypadkiem powstała, a przecie a posse ad esse non valet illatio. Wszak, absolutnie mówiąc, możliwą jest rzeczą, żeby przez przetrząsanie czcionek przez przetak powstała Iljada, możliwe to w abstrakcji. Któż atoli przypuści, że w rzeczywistości tak będzie? A tu już czcionki są gotowe. Jest to możliwość tego rodzaju, że w rzeczywistości nigdy nie nastąpi, i każdy bez wahania i obawy pomyłki powie, że Iljada w ten sposób nie powstała, ale miała rozumnego autora. A następnie całkiem dowolnie się przyjmuje w kołach materjalistów, że kiedy pierwsza kombinacja się nie udała, to eksperyment na nowo został przez atomy podjęty. Dlaczegoby te same nieudałe kombinacje miały się powtarzać w nieskończoność? Przeciwnie, bez wdania się przyczyny zewnętrznej dalszy rozwój musiałby ustać. Bo siły przyrody dążą do równowagi, do zastoju. Same z siebie nie dążą ani do celowego ułożenia się, ani do rozstroju. Ktoś tedy musiałby tę nieudałą kombinację rozbić na nowo na atomy, a potem dopiero zaczęłaby się nowa kombinacja z tem samem co i poprzednia nieprawdopodobieństwem szczęśliwego wyniku.

* * *

2. Przechodzimy do koniecznie działających praw przyrody, które zdaniem materjalistów sprowadzić miały celowe urządzenie świata.

Siły przyrody, by mogły działać celowo, musiały być ujęte w pewne normy, w pewne prawa. Rzecz to oczywista, bo siły przyrody są czynnikami same z siebie ślepemi, które tylko spowodować mogą chaos, zniszczenie, ale nic celowego nie potrafią zbudować. Siła ognia, nieujęta w karby, tak samo siła elektryczna, siły rozmaitych gazów są siłami niszczącemi. Aby się stały dobroczynnemi, muszą być zamknięte w pewne narzędzia np. ogień włożony w piec, gazy w naczynia szczelnie zamknięte, elektryczność puszczona po przewodach.

Tak też, aby siły przyrody działać mogły celowo, trzeba je było unormować. Weźmy konkretny wypadek. Aby ziemia mogła być przyciągana przez słońce, aby atoli nie spadła na słońce, trzeba było równowagi między siłą przyciągania słońca a siłą odśrodkową ziemi. Ta ostatnia powstaje wskutek obrotu ziemi koło słońca. Rośnie w miarę wzrostu chyżości obrotu. Wielkość znowu siły przyciągania zależy od mas przyciągających się ciał i od odległości tych mas. Te wszystkie okoliczności trzeba było wziąć w rachubę, by obrót był celowy. I wielkość ziemi, i jej odległość od słońca, i chyżość jej obrotu musiały być naprzód obliczone, aby siły przyrody, w naszym wypadku siła dośrodkowa i odśrodkowa, sprowadzić mogły tę cudowną i w skutki błogą harmonję między ziemią a słońcem. Któż to uczynił, czy same siły przyrody? Powie kto: chyżość, z jaką się obracała pierwotnie cała masa, z której system słoneczny powstał, wywołała z konieczności tego rodzaju ugrupowanie się ziemi i słońca. Dobrze, ale dlaczego owa masa miała pierwotnie taką właśnie chyżość, a nie większą albo nie mniejszą? — wszak dla materji to było rzeczą obojętną?

Kwestji się w ten sposób nie rozwiązuje, ale się ją przesuwa w dal, gdzie czeka jak i przedtem rozwiązania. — Tak też zawsze się rzecz ma z powoływaniem się na prawa przyrody, gdy idzie o wytłumaczenie celowości w przyrodzie. Prawa przyrody wytwarzają celowość, to prawda; ale kto ułożył siły przyrody w prawa i to prawa celowo w ten właśnie sposób, a nie inny działające? Jak na przytoczonym przykładzie widzieliśmy, by siły mogły się stać prawami, materja musi mieć pewną wielkość, zostawać do drugiej w pewnej odległości, musi mieć pewną formę ruchu, ruch pewną chyżość i t. d... inaczej siły pozostaną w materji, ale nie utworzą ładu. Dla materji było i jest rzeczą obojętną, czy tworzyć ma światy, czy zbić się w jedną masę i być w spoczynku wiecznym lub wiecznym ruchu, nic nie tworząc, w nic się nie rozwijając. Mówią też astronomowie, co zresztą jest rzeczą samą przez się widoczną, że forma i rozmiary dróg planetarnych nie są określone żadnem prawem koniecznem, ale zależą od pewnego sposobu rozdzielenia się materji.

To samo trzeba powiedzieć o świecie organicznym. Już to samo, że roślina czy w ziemi, czy w powietrzu, czy w słońcu znajduje odpowiedne dla siebie środki do życia, nie da się pojąć bez rozumnego sprawcy tej odnośnej celowości. Dlaczego w ziemi tyle właśnie pierwiastków, ile rośliny potrzebują do życia, dlaczego te najpotrzebniejsze pierwiastki wszędzie na ziemi się znajdują? Nic nie stoi na zawadzie prawom koniecznie działającym, by ich było mniej lub niewszędzie istniały, a wtedy przynajmniej znaczna część roślin musiałaby zmarnieć. Pierwiastki chemiczne na mocy prawa powinowactwa łączą się z sobą, ale czy to prawo domaga się, by się łączyły koniecznie celowo do utworzenia istoty tak skomplikowanej, jaką jest roślina albo organizm zwierzęcy? W minerale się łączą, a przecież organizm nie powstaje.

Zdaniem materjalistów prawem, które zaprowadza celowe urządzenie przyrody w sposób mechaniczny, t. j. nie zamierzony, jest przedewszystkiem prawo ewolucji, czyli darwinistowskie prawo naturalnego doboru. Darwin, mówią, swem prawem ewolucji uczynił zbytecznym Stwórcę rozumnego, któryby potrzebował celowo urządzać naturę, to czyni prawo naturalnej selekcji.

Prawo ewolucji polega na przetwarzaniu się istot z niedoskonałych w coraz doskonalsze.

Z ciał nieorganicznych powstają jednokomórkowe organiczne, z nich coraz wyższe gatunki roślin, te przemieniają się w zwierzęta najprzód niższych gatunków aż do człowieka włącznie, który jest tylko udoskonalonem zwierzęciem. Prawo, które tę przemianę powoduje, nazywa się prawem naturalnego doboru. Polega ono na tem, że pod wpływem zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn wytwarzają się w organizmie pewne cechy dodatnie, które w walce o byt dają organizmowi zwycięstwo nad jestestwem tych cech nie posiadającem. Cechy te stają się początkiem tworzenia się nowego, wyższego gatunku, są zarodkiem nowego stopnia ewolucji.

Ewolucję w przyrodzie można pojmować teistycznie i ateistycznie. Teistycznie, jeśli się przyjmie, że Stwórca dał pierwszemu organizmowi, bardzo jeszcze niedoskonałemu, zdolność przemiany w coraz doskonalsze organizmy pod wpływem warunków zewnętrznych. Warunki te umyślnie w tym celu dostroił i dobrał, żeby wspomniana ewolucja mogła się odbyć.

Ateiści inaczej rozumieją ewolucję. Według nich odbyła się bez Boga, od materji nieorganicznej aż do najwyższych istot żyjących. W organizmach tworzyły się zupełnie mechanicznie, bez celu, a tylko pod wpływem środowiska, potrzeb życiowych, walki o byt, nowe organa, nowe zmysły, które nowym gatunkom dały podstawę. Te nowe nabytki okazały się ex post ce-

lowemi i dawały w walce o byt przewagę nad gatunkami nieposiadającemi ich, tak że te ostatnie musiały wyginąć, a pozostały tylko doskonałe jako etap do dalszej ewolucji.

Nie będziemy tutaj zastanawiali się nad możliwością czy niemożliwością ewolucji [1]) wogóle, tu tylko stwierdzamy, że ateistycznie pojęta ewolucja jest tylko nową edycją ślepego przypadku, a ten, jak już wiemy, nie może być przyczyną porządku i celowości wszechświata.

W teorji ewolucji ateistycznej trzeba najpierw przypadkowi przypisać zbieg atomów anorganicznych celem utworzenia pierwszej komórki życiowej. Przypadkowi, że ta komórka znalazła się w warunkach umożliwiających jej życie i rozwój, choć miljony było możliwych sytuacyj, któreby jej zagładę były przyniosły, gdy się w nich znalazła. Przypadkowi przypisać należy szczęśliwy zbieg warunków, pobudzających siły w roślinach i zwierzętach drzemiące do tworzenia się nowych narządów, — przypadkowi, że te narządy były celowe. Przypadkowi zawdzięczać mają rośliny, zwierzęta, że, — zanim się w nich wykształciły nowe cechy lub jak w zwierzętach instynkta samozachowawcze, — w walce o byt tymczasem nie wyginęły do nogi. Przypadek zrządził, że kiedy np. zęby przeżuwaczom poczęły się tworzyć, odpowiednio do zębów przekształcił się żołądek i jelita.

Przypadkowi należy przypisać, że tylko jednostki z nowemi cechami krzyżowały się między sobą i w ten sposób nabyte przymioty nie zatraciły się w dalszych pokoleniach. Przypadek sprawił, że molekuły tak szczęśliwie w roślinach się złożyły pod wpływem zewnętrznych, także przypadkowych warunków, iż powstały istoty czujące; przypadek wreszcie oszczędził w czasie katastrof jak powódź, mróz, posucha istoty z nowemi

---

[1]) Zobacz: Dowód kosmolog. str. 84.

doskonałościami przed zagładą, boć doświadczenie uczy, że tym katastrofom i najdoskonalsze jednostki oprzeć się nie zdołają. Dziwnie tedy mądry był ten przypadek, że tylko tam owe niszczące czynniki się zjawiły, gdzie słabe i niedołężne, niezdolne ewolucji znalazły się organizmy. Ale dość już ustępstw poczynionych szczęśliwemu przypadkowi. Tak więc tylko ślepy traf byłby panem i sprawcą ewolucji, gdybyśmy usunęli Istotę rozumną, któraby celowo w sam organizm włożyła siłę plastyczną ewolucji i nią kierowała.

Dobrze powiada Paweł Janet o tego rodzaju darwinizmie: »Przypadek, to prawdziwy mistrz w tej doktrynie, to ukryty bóg, którego nazwy wstydzą się wymienić, ale którego wciąż za kulisami chowają«.[1] Z rachunku prawdopodobieństwa i z codziennego doświadczenia już wiemy, że przypadek takich cudów dokazać nie jest w stanie, jakichby było potrzeba ateistycznemu darwinizmowi, by teorja mogła stanąć na pewniejszych nogach.

* * *

Materjaliści, nie mogąc zaprzeczyć celowości w przyrodzie, chcą przynajmniej osłabić dowód istnienia Boga, na niej oparty, twierdzeniem, że w przyrodzie dużo także znajduje się urządzeń bezcelowych, a nawet w sprzeczności zostających z celem, któremu miały służyć.

Przytaczane fakta niecelowości w naturze nie osłabiają naszego dowodu, nawet gdyby się okazały prawdziwemi. Byłyby to wyjątki, które, tem samem, że są wyjątkami, stwierdzają powszechną zresztą celowość w przyrodzie. Dobrze charakteryzuje Chateaubriand małostkową argumentację ateistów.

»Dla ateistów, powiada, natura jest książką, w której prawda zawsze tylko w przypisku się znajduje,

[1]) Les causes finales, t. I. ch. 9. p. 391.

nigdy w tekście; jest mową, w której tylko barbaryzmy są konsekwentne i genjalne.«

W rzeczy samej fakta, które materjaliści przytaczają na dowód dysteleologji w przyrodzie, są kroplami w morzu tych faktów, którym i najskrajniejszy materjalista celowości zaprzeczyć nie może. A jeśli nawet jedno choćby dzieło natury celowo urządzone domaga się koniecznie Stwórcy rozumnego, to cóż powiedzieć o tem niezliczonem mnóstwie celowych dzieł w naturze! Książka, w której jest mnóstwo głębokich i mądrych rzeczy, musiała mieć mądrego autora, choćby tu i owdzie były zdania, któreby nie zadowalały naszego smaku literackiego i estetycznego, a nawet na których prawdziwość nie moglibyśmy się pisać. Roztropność przecie wymagałaby pewnej wstrzemięźliwości w krytyce książki, której autor z innych dzieł czy nawet z samej inkryminowanej książki jest znany jako człowiek niesłychanie mądry. Raczej w tym wypadku należałoby się wstrzymać z kategorycznym sądem o małej wartości zdań rzeczonych i raczej przypuścić, żeśmy myśli autora dociec nie mogli. Tak postąpić trzeba i wobec faktów rzekomej dysteleologji. Z miljardów dzieł przyrody znany jest ich Autor jako Istota niesłychanie mądra; więc i w tych dziełach, które nam się wydają niecelowo zrobione, raczej naszą nieznajomość celów, którym owe rzeczy służyć mają, wyznać winniśmy. Jakoż w rzeczy samej z postępem nauk przyrodniczych to co niegdyś uchodziło za niecelowe, dziś bywa uważane za najbardziej celowe[1]). Niejedno,

---

[1]) Tak np. gruczoł tarczykowy (poniżej krtani) dawniej uważany był za organ szkodliwy, dlatego że niekiedy z powodu chorobliwego powiększenia się wytwarza »wole.« Dziś już przekonano się, iż zamienia szkodliwe substancje, powstałe wskutek procesów życiowych, na nieszkodliwe. Jego brak pociągnąłby w wielu razach zatrucie krwi. Nadto brak tego gruczołu wpływa ujemnie na wzrost organizmu ludzkiego. Wyrostek robaczkowy przy ślepej kiszce uważano przez długi czas za szkodliwy ze względu, iż powoduje za-

co wydaje się być nieodpowiedniem do celu najbliższego, bezpośredniego, okazuje się najodpowiedniejszem do celów wyższych, ogólnych. Nie twierdzimy też, że ten świat jest najlepszym ze wszystkich możliwych światów, (tak utrzymują optymiści); przeto i dysteleologja w niektórych dziełach przyrody, przynajmniej w tem znaczeniu, że mogłyby być lepiej do celu dostosowane, nie jest wykluczoną. Lecz i takie, choć nienajdoskonalsze dostosowanie środków do celów, świadczy o rozumnym Twórcy.

W rzeczywistości ani jednego faktu nie podają materjaliści, w którego urządzeniu nie znalazłaby się rozumna celowość. Przypatrzymy się dla przykładu niektórym z przytaczanych przez materjalistów faktów rzekomej dysteleologji.

Czaszka ludzka, powiadają, niedostatecznie chroni mózg od obrażeń z zewnątrz pochodzących. Dachówka, spadająca przypadkiem na przechodnia, snadnie mogłaby mu rozbić słabą czaszkę.

Zarzut dość naiwny. Gdyby natura dać chciała człowiekowi tak silną czaszkę, aby ta chroniła go od podobnych jak wspomniany, nieraz daleko jeszcze silniejszych na jego mózg ataków, to taka czaszka musiałaby mieć ciężar niemały, a tak człowiek przez całe życie musiałby nosić brzemię nieznośne, chroniące go co prawda przed dachówką, która może nigdy nań nie spadnie. Czy natura miała człowiekowi dać czaszkę wytrwałą także na pocisk kuli armatniej? Natura daje dostateczne środki ochronne swym istotom przeciw z wyczajnym wypadkom, bo przeciw nadzwyczajnym sam człowiek swym dowcipem musi się zabezpieczyć, ewen-

---

palenie ślepej kiszki. Tymczasem jego celowość wykazali uczeni: J. Koch, L. Aschoff, Klemm i inni. Według ich orzeczenia wyrostek robaczkowy jest gruczołem limfatycznym, który przyczynia się zwłaszcza w wieku dziecięcym do niszczenia szkodliwych bakteryj jelitowych. Nadto wydziela pewną ciecz, która czyni ściany grubego jelita śliskiemi a przez to ułatwia posuwanie się naprzód jego zawartości.

tualnie musi im ulec, bo przeciw wszystkim zewnętrznym wpływom nie może być w dzisiejszym rzeczy porządku zabezpieczonym, musiałby nie mieć natury podlegającej zniszczeniu, czyli być szczerym duchem.

Materjaliści wiele utyskują na rozrzutność natury. Dla zachowania kilku jednostek wydaje ona miljardy zarodków np. ikry rybiej, które giną bezcelowo.

Stwórca przyrody nie chce sam bezpośrednim wpływem utrzymywać stworzonych jestestw, lecz ich konserwację zostawił im samym. By temu celowi odpowiedziały, jedne obdarzył chytrością, przebiegłością, inne rogami, kłami, siłą nadzwyczajną i t. p. Ale są między istotami żyjącemi z natury niesłychanie słabe, które na swą obronę żadnej broni nie posiadają, a na ich zgubę niezmierna czyha ilość wrogów; jak się tedy ustrzegą całkowitej zagłady? Oto swą mnogością. Rozradzają się w niezmiernej liczbie, składają też miljardy i miljardy zalążków rozrodczych. I oto ta mnogość jest ich skuteczną bronią, bo choć masami giną, zawsze jeszcze coś ich zostanie, by przynajmniej swój gatunek zachować. Czy nie jest to celowe urządzenie? Twórca natury chce mądrość swą okazać w rozmaitości środków, w jakie wyposażył swe stworzenia, by doszły do celu, w naszym wypadku, by się utrzymały przy bycie, a jednym z tych środków jest masowe rozmnażanie się indywiduów danego gatunku. W ten sposób najsłabsze nawet stworzenia nieraz przetrzymują stokroć silniejsze od siebie.

Nadto, choć giną masami, nie idą na marne, bo służą na pokarm innym, a więc podtrzymują stokroć może cenniejsze życie od swego, a wreszcie, jak pięknie powiada ks. Morawski: »Natura chce obdarzyć życiem choćby na krótki czas jak największą ilość materji i największą mnogość istot. Rozrzutność godna mądrości, wyrachowana i dobroczynna« [1]). Bóg nie potrzebuje

[1]) Celowość w naturze, str. 93.

skąpić, bo bogaty; mnóstwo tworów dowodzi królewskiej hojności w wyposażeniu przyrody.

Pszczoła, oto nowa dysteleologja, kłując napastnika, traci żądło i wskutek tego ginie.

Odpowiadamy, iż natura więcej dba o zachowanie gatunku, niż jednostek. Pszczoła ginie, choć i to niezawsze, ale w obronie roju, odpędzając ukąszeniem licznych napastników. To chyba jest celowe.

Wiele części ziemi np. pustynia Sahary, polarne strefy są bezcelowe, bo się nie nadają do życia.

Najpierw jest nieprawdą, że w wymienionych strefach ziemi wcale życia niema. Jest i tam, choć nie tak bujne, jak w innych stronach. Ale choćby tylko część ziemi była siedliskiem życia, zwłaszcza tak cennego jak ludzkie, już ziemia odpowiednio do tego życia dostosowana, byłaby czemś celowem, świadczącem o mądrości swego twórcy. Części skąpo zamieszkałe mają cele odnośne. Regulują np. temperaturę w krajach zamieszkałych, o czem mówiliśmy już wyżej.

Woda morska jest słona. To sprawia, powiadają, iż podróżujący na morzu jest mimo obfitości wody narażony najwięcej na śmierć z pragnienia.

To niebezpieczeństwo wydarza się bardzo rzadko, a gdyby wody morskie były słodkie, pewnie popsułyby się, i zatruły nietylko żyjące w nich zwierzęta, ale i powietrze, a tem samem i zwierzęta lądowe, i ludzi.

Niemałą wreszcie trudność przeciw celowości natury niektórym sprawia ból i śmierć zwierząt, wzajemne pożeranie się tychże.

To, że zwierzęta odczuwają boleść, jest bardzo celowe. Inaczej nie odczuwałyby zranień, a tem samem nie broniłyby się przed napastnikami. Gdyby nie odczuwały boleści, nie odczuwałyby i radości zmysłowych, a tem samem nie miałyby podniety do zachowania osobnika i gatunku przez odżywianie się i rozmnażanie. Zwierzęta nie są celem dla siebie, ale środkiem, który wyższe życie ma utrzymać. To musi sprowadzać śmierć

zwierząt. Gdyby zwierzęta nie ginęły, zabrakłoby im i ludziom pożywienia. Rośliny wkrótce byłyby zjedzone, a potem musiałaby nastąpić śmierć głodowa przynajmniej znacznej części zwierząt i ludzi. Zwierzęta, kiedy giną od drugich, zwykle niewiele cierpią, bo bywają wzrokiem, przestrachem, ukąszeniem znieczulone, oszołomione, w jednej chwili tracą przytomność. Nie cierpią też przy śmierci z tych powodów, co ludzie. Nie doznają wyrzutów sumienia, nie cierpią, że pozostawiają swych bliskich, nie kłopocą się jak ludzie losem pośmiertnym.

II.

Dowody ze zjawisk duszy ludzkiej.

1. Dowód z powszechnego przekonania ludzi o istnieniu Boga.

1. Religja jest faktem powszechnym. Nie było i niema narodu, któryby nie miał religji. Religja jest wspólnem dobrem wszystkich czasów, ludów, ras, pokoleń. Mimo różnorodności obyczajów, zwyczajów, losów, poglądów na świat, na życie, schodzą się wszystkie narody w jednym punkcie w wierze w bóstwo, w religji. Słowa Plutarcha o powszechności religji znalazły przez dzisiejszych etnologów potwierdzenie: »Jeśli kraje zwiedzasz, to może znalazłbyś miasta bez murów, bez nauk i sztuki, bez królów, bez pałaców, bez bogactw, miasta... bez teatrów, ale miasta bez świątyń, bez bogów, bez modlitwy, przysiąg i wyroczni... jeszcze nikt nie widział i nie zobaczy.« (Adversus Coloten c. 31). Dziś już niema poważniejszego uczonego, któryby temu faktowi przeczył. Thiele jest przekonany, że twierdzenie o istnieniu ludów lub szczepów, pozbawionych religji, jest skutkiem albo niedokładnej obserwacji albo pomieszania pojęć, a podróżni, którzy to utrzy-

mywali, zostali potem przekonani przez oczywiste fakty, iż byli w błędzie.[1]) Prof. Peschel, słynny etnograf, bez wahania zaznacza: »Pytanie, czy znaleziono gdzie na ziemi jaki szczep bez pojęć religijnych, musi znaleźć stanowczo przeczącą odpowiedź«[2]). Zdaniem prof. uniw. w Lipsku Fryderyka Ratzel'a »etnografja nie zna żadnego ludu bez religji«[3]).

Tylor mówi z naciskiem, że »wobec olbrzymiej ilości świadectw przyjąć musimy za pewnik, że wiarę w istoty duchowe posiadają wszystkie niższe rasy, które dotychczas zdołano poznać«[4]). Max Müller pisze: »Teraz z całą pewnością możemy twierdzić, iż mimo wszelkie poszukiwania przyrodników nie znaleziono nigdzie większej społeczności ludzkiej, którąby nie posiadała czegoś, co dla niej stanowi religję«[5]). A. de Quatrefages, prof. i członek Akademji w Paryżu, oświadcza kategorycznie: »Szukałem z całą pilnością ateizmu, lecz nigdzie go nie znalazłem... Ktokolwiek zada sobie trud przestudjowania tej kwestji z punktu ściśle naukowego, wkrótce skonstatuje, że cała ludzkość posiada religję i żadna większa rasa ludzka, żaden lud lub znaczniejszy jego odłam, mający jakieś znaczenie i doniosłość, nie są ateistycznemi«[6]). Tego samego przekonania są inni uczeni jak: Th. Waitz, G. Roskoff, Edm. Hardy, W. Schneider, de Broglie, L. H. Jordan, Andrew Lang, A. Bros i i.[7]).

Uczeni jak John Lubbock, Wallace i i. utrzymywali swego czasu, iż są rasy ludzkie, które żadnej nie mają religji. Zapatrywania te są, jak widzieliśmy,

---

[1]) Kompendium der Religionsgeschichte, str. 7, 1887.

[2]) Völkerkunde 1897, str. 273.

[3]) Völkerkunde I, str. 31, 1894.

[4]) Primitive Culture I, r. 1903, str. 384.

[5]) Ursprung und Entwickelung der Religion, Strassburg 1880, str. 88.

[6]) Introduction à l'étude des races humaines, Paris 1900, str. 254.

[7]) Zob. ks. Radziszewski: Geneza religji, — Włocławek 1911, str. 18.

w świecie uczonych uznane powszechnie za przestarzałe i błędne. Na błąd wpłynęły między innemi następujące okoliczności:

Uczeni opierają się często na świadectwach podróżników, którzy bardzo krótko bawili między plemionami dzikiemi. Nie znali dobrze języka krajowców, ani ci języka podróżników. Nie znając sposobu myślenia dzikich, nie umieli im stawiać zrozumiałych pytań. Dzicy wskutek tego dawali im jaką bądź odpowiedź, a podróżnicy nią się zadowalali. Dzicy, nie rozumiejąc języka podróżników, tylko niektóre zaledwie wyrazy, dawali odpowiedzi niedokładne lub fałszywe w granicach zasobu wyrazów, które umieli, najczęściej w sensie pytającego, a nieraz umyślnie, by dogodzić pytającemu.

Podróżni dalej przychodzą do dzikich z teorjami religijnemi już zgóry powziętemi np. z teorją ewolucji, według której dzicy nie powinni mieć zbyt czystych pojęć o bóstwie, ale jeszcze bardzo materjalne i nieudolne. Dlatego chętnie notują fakty, które ich teorję popierają, a fakta przeciwne swym zapatrywaniom pomijają milczeniem lub o nie nie pytają.

Wreszcie i to jest jedną z ważnych przyczyn nieporozumienia, że w religji dzikich chce się odnaleźć te elementa, które się u siebie, w ojczyźnie, przyzwyczaiło widzieć w religji. Gdy religje dzikich tych znamion nie posiadają, odsądza się je od prawa nazywania się religją. Słusznie powiada Chr. Pesch, iż by z pożytkiem badać religję dzikich, muszą się skojarzyć następujące warunki: »Długoletni pobyt między dzikimi, poufałe stosunki z wieloma różnych stanów ludźmi, znajomość dokładna języka, bystrość daru spostrzegawczego, wolność od powziętych zgóry teoryj, giętkość duchowa, by się umieć wżyć w cudze myślenie, naukowe wykształcenie i znajomość ludzi«[1]).

[1]) Chr. Pesch, Gott und Götter, Freiburg in B. 1890, str. 13.

Misjonarze, którzy długi czas przebywali z dzikimi, jednogłośnie stwierdzają, iż i najdziksze szczepy posiadają religję o bardzo nieraz czystych pojęciach[1]).

2. Co rozumieją wszystkie ludy przez religję? Ten lub ów uczony był lub jest zdania, iż u niektórych ludów dzikich — cywilizowane narody rozumieją wszystkie przez religję związek człowieka z bóstwem — religja polega tylko na wierze w zabobony, czary, w duchy przodków i t. p., o Bogu nie mają pojęcia. Uczeni owi są w wielkim błędzie.

Biskup katolicki A. le Roy przebywał 20 lat jako misjonarz między dzikiemi plemionami południowej Afryki, a więc między ludami najniżej kulturalnie stojącemi. O swym pobycie między Pigmejami Afryki pisze: »Przez czas dwudziestoletniego (1877—1896) swego pobytu w Afryce miałem szczęśliwą sposobność zwiedzić to koczowisko Pigmejów na obu brzegach lądu... Byłem gościem Pigmejów, przebywałem z nimi, wydostałem wszystko, co można było wydostać«. Jeśliby jakie ludy wogóle nie miały w swej religji pojęcia o bóstwie, to niemi powinny być te dzikie ludy południowej Afryki. A jednak tak nie jest. Wspomniany biskup le Roy rozróżnia w religji tych ludów cześć oddawaną duszom zmarłych, duchom i Bogu.

Kto w pojęciu owych południowców jest Bóg? Nie jest »człowiekiem«, nie jest »duszą«, nie jest »duchem«. Mówić o Bogu, że jest »duchem«, znaczy »mówić jak głupiec«. Jak żywą jest wiara w Opatrzność Bożą u tych upośledzonych szczepów, okazuje się z modlitw, jakie zanoszą do Boga w pewnych okolicznościach. Przed wyruszeniem karawany w podróż szczep murzyński Wanyiki modli się: »O Boże Ty, któryś jest w niebie. Otóż ja udaję się w podróż, a Ty, o Boże, strzeż mię. Idąc z towarami, abym zyskał. Miej litość

---

[1]) Cfr. A. le Roy, Religja ludów pierwotnych, Warszawa 1912, str. 135.

nade mną, bym powrócił zdrów i cało«. Kiedy proszą o deszcz, mówią: »O Boże Ty! Użycz nam deszczu, jesteśmy w nędzy, martwimy się, a myśmy twe dzieci. Ach, ześlij nam chmury deszczowe, by ludność uzyskała żywność. My Cię prosimy o Boże Ty, Ty nasz Ojcze«[1]).

O Hotentotach, jednym z najbardziej barbarzyńskich szczepów, powiada A. de Quatrefages: »Jakkolwiek wielkie jest ich zwyrodnienie, jednakże nie potrzeba ich uczyć ani o istnieniu Boga, ani o życiu przyszłem. W obie te prawdy powszechnie wierzą w Afryce«[2]). Hotentoci wierzą w najwyższego Boga, którego zowią Gunia Tekua, jest to Bóg wszystkich bogów. Stworzył on świat, wszystkie istoty żyjące, on rządzi wszystkiem. Hotentot, dotknięty jakiem nieszczęściem, które uważa za niezasłużone, mówi do Boga: »O wielki Boże, cóż uczyniłem, że jestem tak srogo ukarany!« Niesłusznie oskarżony, nie mogąc udowodnić swej niewinności, zwraca się do Boga ze słowami: »O wielki Boże, Ty jeden wiesz, że jestem niewinny«. Modlitwy te i westchnienia uchodziłyby i w ustach katolika za dowód żywej wiary.

Podobną wiarę w bóstwo jak w Afryce znajdujemy u dzikich w innych częściach świata. Dzicy Ameryki Południowej wierzą, iż ich Bóg zna każde słowo i każdy czyn ludzki. Jest sędzią narodów. Plemię Chonosów w Ameryce Południowej wzywa Boga w każdej potrzebie, modli się do Niego często. Puniowie w Nebrasce wierzą w Boga stworzyciela i rządcę wszystkiego. Zowią go Tirawa t. j. Ojciec duch. W modlitwach zowią go »nasz Ojciec po wszystkich miejscach«. Bóg ten roztacza opiekę nad całym światem, zabrania kradzieży i karze winnych, dobrych zaś nagradza szczęściem pozagrobowem.

---

[1]) Le Roy, l. c. str. 209.

[2]) Les Pygmées, str. 294.

W Australji mają dzikie plemiona bardzo jasne pojęcie o Bogu. Uważają Go za Stwórcę wszystkiego, za Opiekuna, Prawodawcę i Sędziego ludzi w życiu ziemskiem i pozagrobowem.

Mieszkańcy wysp Andamańskich uznają Istotę wyższą, niewidzialną, wieczną, zwaną przez nich Paluga, Jego dziełem jest świat cały. Jest on wszystkowiedzący, zna nawet skryte myśli człowieka. Cieszy się z cnoty, a ma w obrzydzeniu wszelki występek jak zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, oszustwo i t. p.

Paluga jest miłosiernym i pomaga pozostającym w potrzebie. Człowiek będzie za swe czyny nagradzany lub karany w życiu pozagrobowem. Lang Andrew, który tych szczegółów dostarczył[1]), skoro wykazał, iż u wszystkich niecywilizowanych ludów znajduje się idea bóstwa, dochodzi do konkluzji, iż wszędzie idea jednego Boga była pierwotną, a kult dusz przodków, czy duchów, czy fetyszów jest już formą degeneracji religijnej. Że narody cywilizowane zasadzają religję na stosunku z bóstwem, rzecz to powszechnie znana i uznana[2]). To tylko należy podkreślić jako fakt znamienny, że idea bóstwa daleko czystsza zachowała się u narodów dzikich, barbarzyńskich niż u narodów pogańskich cywilizowanych. Politeizm np. jest nieznany u dzikich. Bez kwestji, że obok wiary w bóstwo, znajduje się u tych ludów wiara w zabobony, czarodziejstwa, fetysze i t. p., ale też wszędzie ludy te wyróżniają bardzo wyraźnie Boga od duchów czy dusz zmarłych. Bogu przypisywane są przymioty, Jemu jedynie właściwe, jak stworzenie, wszechwiedza, wszechobecność i t. p.

Dlaczego niektórzy podróżnicy utrzymywali, iż pewne szczepy dzikie wcale nie mają pojęcia o Bogu, już wyżej zaznaczyliśmy. Tu dodamy jeszcze jedną uwagę. Kult owych dzikich odnosi się w pierwszym rzędzie do

---

[1]) Zob. Radziszewski, l. c. str. 127 i nast.

[2]) Zob. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I.

dusz przodków, do duchów, których się boją i które sobie pragną zjednać. Bóg rzadko bywa czczony osobnym kultem zewnętrznym. Boga nie przedstawiają w malowidłach, rycinach, na Boga nie można wpłynąć magją. Stąd zewnętrzne ceremonje, odnoszące się do kultu Boga, są rzadkie. Tem się tłumaczy, że podróżnicy, zwłaszcza ci, którzy krócej się w jednej miejscowości zatrzymywali i wszędzie widzieli tylko kult duchów, dusz zmarłych, a kultu Boga nie dostrzegli, mogli mniemać, iż niektóre dzikie plemiona wcale Boga nie znają.

Jest tedy faktem niezbitym, iż wszystkie ludy, dzikie i cywilizowane, mają religję, a jej przedmiotem jest Bóg. Pojęcie Boga tu i ówdzie jest nieraz wielce skrzywione, przywalone mitami, wiarą w duchy, w fetysze, ale wszędzie daje się ono odnaleźć, a gdzie niegdzie, nawet u najdzikszych narodów występuje bardzo wyraźne i stosunkowo bardzo czyste.

3. Skąd się wzięła ta powszechna wiara w Boga? Zobaczmy najpierw racje, któremi bezbożność zwykła tłumaczyć genezę wiary w Boga.

Przyczyna zjawiska winna być proporcjonalna do niego. Fakt powszechny i trwały musi mieć przyczynę powszechną i zawsze działającą. Zobaczymy, iż żadna z racyj ateistów nie jest taką.

a) Wychowawcy, kapłani, prawodawcy wynaleźli religję i stworzyli Boga, by móc łatwiej panować nad podwładnymi i ich sumieniami.

Kapłani nie mogli stworzyć religji ani wymyślić Boga, bo instytucja kapłanów suponuje już istnienie religji i wiarę w Boga. Kapłan przecież jest pośrednikiem między ludem a Bogiem. Twierdzić, iż kapłani wynaleźli religję, to tak samo jak utrzymywać, iż urzędnicy państwowi stworzyli państwo. Wiadomą jest także rzeczą z historji religji, iż religja wcześniej powstała niż kapłani jako stan osobny. Zanim to nastąpiło, ojcowie rodzin spełniali czynności kapłańskie.

Czasem się zdarzało, iż kapłani nadużywali religji do swych osobistych celów, wtedy ludzkość buntowała się przeciw kapłanom, ale mimo to nigdy nie chciała się wyzbyć wiary w Boga.

Wychowawcy, prawodawcy, królowie mogą wykorzystać wierzenia religijne swych wychowanków, względnie poddanych dla swoich celów, by np. posłuch wyrobić swoim prawom i rozkazom, ale to tylko wtedy, kiedy wiara w Boga jest głęboko ugruntowaną w ich sercach. Jeśliby zaś w Boga nie wierzyli, to narzucenie im tej wiary jest rzeczą niemożliwą. Raczej poddadzą się największym ciężarom, niż uwierzą w narzuconego sobie Boga, który daleko cięższe nakłada obowiązki, niż ludzkie prawa mogą to uczynić. Ludzie skłonni są prawdy samej się wyzbyć, jeśli ta nakłada na nich pewne ciężary, wszak religja jest dlatego właśnie zwalczana, iż jest uciążliwa; jakżeż daliby sobie narzucić takie uciążliwe jarzmo, jakie nakłada religja i wiara w Boga? A gdyby nawet prawodawcom udało się wprowadzić religję, to czy długoby się dała utrzymać? Przy pierwszej sprzyjającej okoliczności zrzuciliby to jarzmo. Czemu ludzkość dotąd tego nie uczyniła?

Wychowanie nietylko u różnych narodów, ale nieraz u różnych familij jest różne i w ciągu wieków się zmieniało. Wiara w Boga, wpojona przez wychowanie, nie ostałaby się tedy na długo. Dorośli zarzuciliby ją, jak się zarzuca bajki słyszane w dzieciństwie, gdyby w rozumie ludzkim nie znajdowała potwierdzenia.

Bywały rewolucje przeciw panującym, przyczem nieraz mordowano królów, ale nigdy za to, że poddanym narzucili religję. Historja uczy, że kiedy wielcy prawodawcy i królowie oparli swe prawa na religji, to religja już oddawna była zakorzeniona w umysłach poddanych. W jaki sposób się to stać mogło, by wszyscy królowie czy prawodawcy wpadli na myśl, by wprowadzić wiarę w Boga, tem bardziej, że sami w hipo-

tezie w Niego nie wierzyli? Czy stało się to wszędzie naraz, co jest najmniej prawdopodobnem, czy może jeden naród od drugiego przejmował wiarę w Boga? Pomijając, iż to jest wbrew wiadomościom, jakich nam dostarcza historja, bo wiara w Boga nie została wprowadzona dopiero w pewnym historycznym okresie, już samo w sobie jest niemożliwe takie przeszczepienie wiary w Boga z jednego narodu na drugi. Czy wszystkie narody były potulne jak stado owiec, że sobie dały narzucić bez protestu tak ciężkie jarzmo, jakiem jest religja? Choćby się udało jednemu narodowi narzucić religję, ale wszystkim narodom — niepodobna. Jak mogłoby się takie oszustwo przez wieki utrzymać u wszystkich narodów? A wszak narody nietylko przyjęły wiarę w Boga, ale ją i pokochały.

b) Nieznajomość praw przyrody stworzyła Boga. Ludzie, nie umiejąc sobie siłami naturalnemi wytłumaczyć zjawisk przyrody, przyjmowali siły nadprzyrodzone jak duchy, Boga.

Dziś ludzie znają prawa przyrody, a przecież najwybitniejsi uczeni naszego wieku i naszych czasów wierzyli i wierzą w Boga. Bo zawsze będzie prawdą, co powiedział Bakon Werulamski, że powierzchowna wiedza odwodzi od Boga a gruntowna do niego prowadzi. Prawda, że dawniej tłumaczono niejedno zjawisko naturalne wpływem bezpośrednim duchów lub Boga, ale takie tłumaczenie jest w każdym razie mniej nierozumne, niż wykluczać całkowicie Boga od wpływu na zjawiska jako przyczynę ostateczną zjawisk. Dziś ludzie, skoro najbliższe przyczyny zjawisk poznali, zarzucili tłumaczenie starych, czemuż nie zarzucili wiary w Boga? Zresztą ten błąd poszukiwania we wszystkich zjawiskach bezpośredniej ingerencji Bożej już suponował wiarę w istnienie Boga. Tylko ten, kto wierzy w Boga, może tłumaczyć zjawiska wdaniem się Boga. Nawet dziki nie jest tak naiwny, by burzę, trzęsienie

ziemi przypisywał bóstwu, jako sprawcy tych zjawisk, jeśli skądinąd nie wie, że bóstwo istnieje.

c) Bojaźń, jaką sprawiają przerażające zjawiska przyrody jak grzmoty, pioruny, trzęsienia ziemi, stworzyła bogów. Nie znając praw przyrody, ludzie widzieli poza temi zjawiskami złych bogów jako sprawców zjawisk.

Od czasu Demokryta, Epikura i Lukrecjusza niedowiarkowie powtarzają owo zdanie Statiusa:

Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo
Fulmina dum caderent...
Strach pierwszy stworzył na ziemi bogów,
Kiedy z nieba gromkie pioruny bić poczęły...

A jednak bezzasadnie. Jeśli człowiek w zjawiskach szkodliwych lub pożytecznych przyrody upatruje działanie nadprzyrodzonej siły, to musi już mieć pojęcie o istnieniu nadprzyrodzonej istoty, inaczej nie przyszłoby mu na myśl odnosić te zjawiska do Boga. Wrażenia, choćby najsilniejsze, wstrząsających zjawisk przyrody prędko mijają, a tem samem mija i bojaźń przez nie wywołana. Po burzy i zawierusze ukazuje się wnet blask słońca, a rozszalałe dopiero co elementa przyczyniają się jeszcze bardziej do podniesienia wdzięku i poezji pięknej przyrody. Powtarzanie się tych zjawisk wytwarza w człowieku przyzwyczajenie i odbiera grozę zjawiskom. Bóg w historji ludów występuje nietylko jako przedmiot bojaźni, ale i miłości. Bóg w pojęciu ludów jest nietylko sprawcą zjawisk przyrody, ale i najwyższym stróżem moralnego porządku. Wszędzie ludzie czują odpowiedzialność za swe winy przed Bogiem, starają się Go ofiarami i pokutą przebłagać. Bezradność człowieka wobec wielkich katastrof i groźnych sił przyrody, odjąć mogła lekkomyślność i pewność siebie, cechującą ludzi w chwilach szczęścia, i zwrócić ich do szukania pomocy u Boga, ale Boga im stworzyć nie mogła. Gdyby bojaźń zjawisk przyrody

stworzyła religję, to ludzie, zwłaszcza wszyscy wykształceni, już dawno musieliby się wyzbyć wszelkiej religji. Jeśli bojaźń jest podstawą religji, to z ustaniem bojaźni ustałaby i religja.

d) Niektórzy wyprowadzają powstanie religji z wpływu, jaki natura wywiera na człowieka. Wszak człowiek jest tak zależny od natury! Zjawiska natury jak słońce, księżyc, gwiazdy zadowalają swą pięknością estetyczne uczucie człowieka, podnoszą go duchowo; dobroczynny ich wpływ pobudza do wdzięczności. Stąd już łatwo się tłumaczy personifikacja sił i zjawisk przyrody. Wpływ natury na religję, powiadają, jest w dziejach ludzkości widoczny. Równiny Gangesu usposabiały mieszkańców do kontemplacji, kraje północne wytwarzają poważny nastrój religijny. Wesoła Hellada ma takąż religję.

Prawda, że klimat, ogólny charakter natury mogą wywrzeć wpływ na ukształtowanie się religji, mogą jej nadać odpowiednie zabarwienie, ale religji już istniejącej; religji stworzyć nie mogą. Nawet na wytworzenie się pewnego charakteru danej religji niezawsze wpływają. Urocze równiny Meksyku patrzyły na wszystkie okropności strasznej religji. Chrześcijaństwo stało się wszechświatową religją.

e) Uczucie i fantazja stworzyły bogów. Człowiek jest skłonny przypisywać rzeczywistość tym wyobrażeniom, które go uszczęśliwiają. Zależność od przyrody, rozliczne potrzeby fizyczne i duchowe miały stworzyć bogów. To, czego sobie człowiek uczynić nie zdoła, ma mu jego Bóg zrobić. Tak twierdzi Schleiermacher, Strauss i i. Według Tyndala, Schopenhauera wiara w Boga rozszerzyć ma ciasny horyzont świata widzialnego i umilić szarzyznę tego życia. Religja przenosi człowieka w krainę marzeń, w lepszy, idealny świat nadzmysłowy. Religja, według Pfleiderera, tem się tylko różni od poezji, że poeta wie, iż

jego twory są dziełem fantazji, człowiek religijny bierze je za rzeczywistość. Wreszcie według niektórych źródłem religji jest pragnienie znalezienia dostatecznej przyczyny wszystkich zjawisk i tajemnic świata.

Właściwie jest tu zbiór różnorodnych poglądów na genezę religji. Zestawiliśmy je razem, dla ich podobieństwa. Będziemy się starali rozpatrzeć je pokolei.

Uczucie, fantazja, potrzeby stworzyły bogów! Uczucie jest rzeczą ważną w religji, ale ono samo nie mogło religji stworzyć. Religja żąda wiary w pewne prawdy i nakłada ciężkie obowiązki. Gdyby fantazja była sprawczynią religji, to trzebaby przypuścić, że ludzkość cała jest najnędzniejszem zjawiskiem na ziemi, że daje się uwodzić fantazji, ponosi dla tworów fantazji największe ofiary, na dziełach fantazji opiera swe nadzieje nawet doczesne, bo historja ludów, to historja ich religij. I nikt z ludzi nie zwróci uwagi na ten obłęd!

Gdyby religja była produktem fantazji, to ze wzrostem refleksji odkrytoby jej źródło i odwróconoby się już dawno od niej. Jeśli człowiek, doszedłszy do lat dojrzałych, porzuca fantazje swego dzieciństwa i rządzi się rozumem, to tak samo uczyniłaby ludzkość z religją, gdyby ta była tylko wytworem fantazji.

By religja była dziełem fantazji jak dzieła poezji, a tylko religijny człowiek poczytywał je za rzeczywistość, jest przypuszczeniem niczem nieuzasadnionem. Uważa się wszystkich ludzi religijnych za tak naiwnych, że nie zdają sobie sprawy ze swych stanów psychicznych.

Człowiek skłonny jest przypisywać rzeczywistość tym wyobrażeniom, które go uszczęśliwiają! Wyobrażenia religijne, odpowiadamy, nietylko człowieka uszczęśliwiają, ale go krępują i strachem przejmują. U wszystkich narodów i po wszystkie czasy uchodziła religja za nauczycielkę obyczajności, stała na straży moralności, nakładała ludzkim namiętnościom krępujące więzy, groziła występnym karami. Religja w swych różno-

rodnych historycznych formach jest ściśle złączona z pojęciem ofiary i zaparciem się. Wyobrażać sobie religję jako miłe podrażnienie nerwów, wypoczynek w krainie nadzmysłowej, jako stan podobny do stanu po zażyciu opjum, jest dziecińśtwem i świadczy o nieznajomości natury religji.

Wreszcie potrzeby materjalne czy duchowe zrodzić miały bóstwo! Religja jest zaspokojeniem tych potrzeb, jest jakby uzupełnieniem braków natury ludzkiej.

Żadna religja nie ma wyłącznie na celu zaspokojenia potrzeb człowieka materjalnych, czy duchowych. Religja ma wzgląd nietylko na człowieka, ale i na bóstwo, z którem nas łączy. Żąda czci temu bóstwu, spełnienia jego przykazań, wymaga umartwienia, grozi karami, a to są, każdy przyzna, uciążliwe wymogi religji. Człowiek wobec tego dobrze musiał rozważyć i zastanowić się, czy religji odpowiada rzeczywistość, by napróżno nie ponosił ofiar dla urojeń swej fantazji i dla niepewnego i problematycznego zaspokojenia swych potrzeb. Człowiek na innej drodze starałby się tym potrzebom zaradzić, a nie uciekałby się do dziecinnych złudzeń. Skoro mimo zawiedzionych nieraz nadziei, do religji przywiązywanych, człowiek szuka w religji pomocy, pociechy, wytłumaczenia zagadnień życia, widać, że o przedmiotowej rzeczywistości religji rozum go przekonał. Wielu ludzi nie odczuwa potrzeb duchowych, a materjalne mają zaspokojone, a mimo to są religijni. Wreszcie niech to będzie ogólną odpowiedzią na wszystkie przytoczone hipotezy genezy wiary w Boga:

Skoro natura ludzka ma potrzeby, które tylko religja może zaspokoić, i stąd w naturze ludzkiej jest popęd, pociąg do religji, to trzeba koniecznie przyjąć, że religji odpowiada objektywna rzeczywistość. Inaczej natura dałaby nam pewne potrzeby, pewne popędy, pewne i to najszlachetniejsze inklinacje, którym nic nie odpowiada, które nas kierują w próżnię, za nicość każą

się poświęcać, słowem natura zwodziłaby nas, okłamywała lub sama byłaby sfałszowana.

f) Według teorji ewolucjonistycznej taka mniej więcej była geneza religji i wiary w Boga:

Ludzkość, gdy wyszła ze stanu zwierzęcego — wiadomo, że według teorji ewolucyjnej człowiek rozwinął się ze zwierzęcia — była długi czas ateistą bezreligijnym. Wskutek rozwoju duchowego pojawiły się i pierwsze formy religji. Były one jeszcze bardzo grube. Najpierw fetyszyzm, potem animizm, kult przodków, totemizm, naturyzm czyli bałwochwalstwo, politeizm, dualizm i monoteizm.

Najprzód kilka słów o teorji ewolucjonistycznej w zastosowaniu do objawów duchowych człowieka, a zwłaszcza do objawu religijnego.

Założenie teorji, iż człowiek pochodzi od zwierzęcia i że wskutek tego pierwotnie był bezreligijnym, jest jak dotąd nieudowodnione. Historja nigdzie, ale to nigdzie nie spotkała się z ludem choćby najdzikszym, któryby był ateistycznym. Widzieliśmy to już na wstępie niniejszego dowodu. Więc twierdzenie, iż człowiek pierwotnie był bezreligijnym, jest apriorystyczne, ad usum teorji ewolucyjnej wymyślone, którą to teorję samą należałoby dopiero udowodnić. Teorja dalej przyjmuje, iż religijność człowieka zaczęła się od fetyszyzmu, a więc od najniższej swej formy, a przez ewolucję doszła do monoteizmu. To twierdzenie mija się również z danemi historycznemi. Źródła najstarsze powiadamiają nas, iż pierwotną religją u wszystkich ludów był monoteizm, a wszystkie inne formy religijne są degeneracją religji[1]). Wreszcie teorja przyjmuje, iż w rozwoju duchowym a zwłaszcza religijnym nigdzie niema cofania się od wyższych do niższych form religijnych i że rozwój religijny idzie równolegle z rozwojem cywilizacyjnym. Obydwa te przypuszczenia są znowu niezgodne z historją.

[1]) Zob. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I. 1895, str. 83—129.

Już powiedzieliśmy, że ludzkość pierwotnie, o ile się mamy oprzeć nie na aprioryzmie, ale na danych historycznych, była monoteistyczną. Później nastąpiło cofanie się, degeneracja. Z historji choćby samych Żydów wiemy, że ten naród ciągle zawracał do politeizmu, bałwochwalstwa, fetyszyzmu, i trzeba było najsurowszych kar Bożych, aby go nawrócić do monoteizmu. Nie jest także prawdą, iż ewolucja religijna idzie w parze z ewolucją cywilizacji. Le Roy, który, jak wspominaliśmy, 20 lat przebywał między dzikimi południowej Afryki, tak pisze: »Nędza pierwotnych ludzi, choćbyśmy ją sobie nie wiem jak wielką wyobrazili, nie zdaje się być głębszą od nędzy dzisiejszych Pigmejów. Otóż jest rzeczą dowiedzioną, że biedni ci ludzie, stojący pod względem społecznym bardzo nisko, posiadają ideje religijne i moralne względnie czyste... stoją religijnie i moralnie wyżej od Greków i Rzymian i to z ich najlepszych czasów«[1]). Bo w rzeczy samej, dodaje le Roy, co innego jest religja i moralność, a co innego bogactwo, przemysł, wiedza — wogóle cywilizacja.

Po tych ogólnych uwagach z okazji teorji ewolucyjnej przejdźmy do poszczególnych form religijnych, przez jakie myśl religijna musiała się, zdaniem ewolucjonistów, przewijać, zanim doszła do monoteizmu. Musimy i tu ograniczyć się do niezbędnych dla nas uwag, bo nie piszemy monografji tych różnych, jak sądzimy, zboczeń religijnych[2]). Chodzi o to, że najniższe formy religijne jak fetyszyzm, animizm, totemizm i szamanizm nie są pierwotnemi formami religijnemi ludzkości, tak, żeby od nich, jak chce teorja ewolucyjna, zaczęły się wierzenia religijne i doprowadziły do wiary w Boga.

U narodów pierwotnych jak np. Murzyni w południowej Afryce, tak samo u takich ludów w innych częściach świata, wszędzie obok fetyszów, totemów i t. d.

[1]) l. c. str. 329.

[2]) Bliższe szczegóły zobacz: Ks. Radziszewski l. c., le Roy l. c. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I. Münster 1912.

znajduje się wiara w Boga. Ani jednego niema narodu, najbardziej pierwotnego, najbardziej pod względem kultury zacofanego, którego wiara polegałaby jedynie na tych niższych formach religijnych, żeby one stanowiły całą religję jakiegokolwiek ludu. Wcale tedy nie było ewolucji form niższych w wyższe, bo z nastaniem monoteizmu, jaki się znajduje u tych dzikich plemion, musiałyby według teorji ewolucyjnej ustać niższe formy. U niektórych ludów pierwotnych jak San, Negrillów, Negrytosów w południowej Afryce wcale niema fetyszów, a zato jest wiara w Boga jednego bardzo wyraźna; nie znajdujemy też fetyszów nigdzie w Oceanji, ani w całej północnej Ameryce.

F e t y s z[1]) gdzie jest, nie bywa czczony sam dla siebie, ale dla ducha lub bóstwa, któremu ten fetysz jest poświęcony i za którego pośrednictwem człowiek wchodzi w stosunek ze światem nadzmysłowym. Tak np. u fetyszystów Brazylji każde bóstwo ma swego fetysza. Fetyszyzm nie jest tedy pierwszym etapem w rozwoju religji, bo już przypuszcza wiarę w ducha lub bóstwo. Nadto u wspomnianych fetyszystów Brazylji ponad całą plejadą duchów i bóstw istnieje bóstwo najwyższe.

K u l t p r z o d k ó w t. j. dusz zmarłych, animizm nie zapoczątkował również rozwoju religji. Zdaniem Tylora, najwybitniejszego przedstawiciela animizmu, marzenia senne, widok własnego cienia spowodowały wiarę w duchy. Człowiek przyszedł do przekonania, że jest w nim coś, co w czasie snu, gdy ciało spoczywa, wychodzi z ciała, rozmawia z innymi ludźmi, nawet z umarłymi. To był początek wiary w duszę. Przy śmierci człowieka ten duch już do niego nie wraca, jak to się dzieje, gdy się ze snu budzi. Skoro wiara

[1]) Fetysz jest to jakikolwiek przedmiot przechowywany, czczony przez dzikiego, gdyż jest on w jego pojęciu siedzibą ducha. Kamień, korzeń, jakiekolwiek naczynie, pióro, pień drzewa, muszla, ząb zwierzęcia, skóra węża może być fetyszem.

w duchy się zakorzeniła, to już łatwo zrozumieć, iż uciekano się do nich o pomoc, upatrywano ich wpływ w nadzwyczajnych zdarzeniach. Skoro znowu modlitwa do pewnego ducha i ofiary mu składane okazały się skuteczne, poczęto tego ducha przenosić nad inne, stawał się bogiem. Wreszcie wszystkich duchów poddano władzy jednego, i oto monoteizm gotowy.

Dziwne to doprawdy, że też ludzkość i to także w swej części wykształconej nie może się po dziś dzień wyzbyć wpływu tych sennych widziadeł. Czy nato potrzeba wielkiej mądrości, by sen od jawy odróżnić? Człowiek widzi śpiącego, słyszy jak oddycha, rzuca się we śnie, a więc żyje. Widzi, że pierwiastek życia nie opuszcza go we śnie. Śnią się człowiekowi rzeczy bezsensowne, czy to go nie naprowadzi na myśl, iż do snów nie należy przywiązywać zbytniej wagi? Śni mu się, że rozmawia z sąsiadem, ucztuje. Czy trudno mu było stwierdzić, że to była ułuda, bo sąsiad wtedy nie spał, ale był na polowaniu, pracował w polu i t. p. Przyzwyczajenie do rzeczy ustawicznie się powtarzających odejmuje im zainteresowanie, przestajemy poprostu zwracać na nie uwagę.

Hipoteza Tylora, Spencera i i., jakoby kult przodków dał początek religji, znalazła obok wielu zwolenników także niemało poważnych przeciwników. A powołują się ci ostatni na fakt, iż »u bardzo wielu ludów Australji południowej i wschodnio-południowej, będących na bardzo niskim stopniu rozwoju... spotykamy stosunkowo czyste pojęcia Najwyższego Bóstwa, a natomiast ani śladu czci przodków... To samo dotyczy azjatyckich ludów, jak Andamanowie, Aetowie, Semangowie, wielu najbardziej zacofanych ludów afrykańskich, Indjan Ameryki północnej i południowej i t. d.[1])

Ale w jaki sposób przeszedł człowiek pierwotny od kultu dusz do znajomości i kultu Boga? Bo to jest

[1]) Ks. Radziszewski l. c. str. 57.

kwestja zasadnicza. Tylor przyjmuje, iż człowiek pierwotny na wzór dziecka uosabiał całą przyrodę, nie rozróżniając istot żyjących od nieżyjących, i dlatego we wszystkich istotach przyrody upatrywał duchy takie jak w człowieku. »Tak powstały duchy natury, a z poczucia zależności od nich wyłonił się ich kult i wogóle kult natury. Ta cześć natury, łącznie ze czcią przodkom oddawaną, miała być punktem wyjścia dla dalszej ewolucji religijnej«. Przypuśćmy, że tak było, kwestja, w jaki sposób z pojęcia duszy ludzkiej lub ducha przeszli ludzie do pojęcia Boga, pozostaje w teorji Tylora otwarta. Dzisiejsi dzicy, bardzo skrupulatnie, jak widzieliśmy, rózróżniają ducha od Boga, obrażają się, gdy kto się ich pyta, czy duch jest Bogiem, nazywają takiego »głupcem«, któryby ducha identyfikował z Bogiem. A przecież dzisiejsi dzicy mogą stosunkowo jeszcze najwięcej pewne dać nam pojęcie, jak na rzeczy religijne ich protoplaści niegdyś się zapatrywali. Jeśli bowiem narody cywilizowane mogły daleko już odejść od pierwotnych pojęć religijnych, to dzicy, owe »marudery« w postępie cywilizacyjnym, jeszcze najwierniej mogli zachować religję ludzi prawdziwie pierwotnych. Dlaczego więc wszędzie w pojęciach dzikich jest takie zasadnicze rozróżnianie między duchem a Bogiem, jeśli ten ostatni przez ewolucję powstał z pojęcia duchów? Dlaczego Bogu inne przymioty przypisują, inne dzieła, inny kult oddają niż duchom? Boć nie o to idzie w pierwszym rzędzie, czy dzicy zaliczyli swych przodków do bogów, lub personifikując dzieła przyrody, za bogów je poczytali, ale o to, skąd wzięli pojęcie Boga, oznaczające istotę całkiem różną od przyrody, od duchów, od dusz ludzkich. Twierdzić, bez dostarczenia pozytywnych dowodów, iż przez ewolucję mogło, a nawet musiało się wytworzyć z pojęcia duchów pojęcie Boga, znaczy twierdzić a priori i do teorji dostosowywać choćby przemocą fakta, zamiast teorję opierać na faktach.

Totemizm[1]) nie może też być zaczątkiem rozwoju religji. Oprócz ogólnych uwag, odnoszących się do wszystkich najniższych form religijnych u dzikich spotykanych, odnośnie do totemizmu zauważyć trzeba, że totem jest pośrednikiem, z którego pomocą można wejść w stosunki z duchami opiekuńczemi przodków. Totem więc nie jest pierwotnym objawem religji, bo już przyjmuje wiarę w duchy. O szamanizmie t. j. o kulcie złych duchów nie wspominamy, bo wszystko, cośmy o duchach wogóle powiedzieli, i do szamanizmu się odnosi. Nadmienić tylko możemy, że Bóg jest przez dzikich i całą wogóle ludzkość uważany za Stwórcę, Ojca i t. p., które to pojęcia nie mogły się wytworzyć z wiary w demonów, pierwiastka i uosobienia zła. Andrew Lang, znakomity etnolog szkocki, niegdyś zwolennik animizmu, twierdzi, iż animizm jak i inne najniższe formy religijne są degeneracją czystego monoteistycznego pojęcia religijnego. »Jeśli uwzględnimy, mówi, zepsutą naturę ludzką, zgóry możemy być pewni, że człowiek zwróci się do tych duchów praktycznych i uczynnych, do tych duchów-bogów, do tych fetyszów, które schować mógł do swej kieszeni lub torby lekarskiej. Było to rzeczą nie ulegającą wątpliwości, że dla nich pocznie lekceważyć sobie Boga, że następnie postawi Go na czele sprzedajnej czeredy bogów i zacznie Mu narówni z niemi składać ofiary. I tak się stało«[2]). Zupełnie też słusznie zauważa Lang, iż ani-

[1]) Totem to pewien gatunek zwierząt (hieny, lwy, gatunek roślin) w którym pewien klan, ród lub plemię widzi swego przodka lub opiekuna, stąd z czcią religijną nań spogląda, nie zabija, znalezionemu, zdechłemu pogrzeb urządza. Od fetyszyzmu tem się różni, że w totemizmie przedmiotem kultu nie jest jedno indywiduum, jak to ma miejsce w fetyszyzmie, ale cały gatunek zwierząt, roślin.

[2]) Zob. Radziszewski, str. 142. Wykazuje też Lang, że ludy najdawniejsze z dzikich czciły jednego Boga. To samo twierdzi sławny etnolog Schmidt. Ten ostatni pisze: »W ogólności stwierdzono, że w miarę jak oddalamy się od najbardziej pierwotnych ludów, a zbliżamy się do tych, które już osiągnęły pewien stopień kultury, spostrze-

mizm, do którego tyle wagi przykłada Tylor, pozostaje w dość luźnym związku z genezą idei Boga. Pierwotni ludzie mogli bardzo dobrze Boga pojmować jako Ojca, Pana i t. p. wcale się nie pytając, czy On jest duchem, czy człowiekiem. Cała teorja animistyczna, powiada Lang, o ile zmierza do wytłumaczenia wiary w bóstwo, jest zupełnie zbyteczna, gdyż »najwyższe pierwiastki w religji najniższych ras ludzkich nie dadzą się wytłumaczyć jako pochodne z teorji o duchach. O ile tę kwestję mimo braku historycznych dowodów chcemy rozstrzygnąć, musimy powiedzieć, że dzicy mogli całkiem dobrze wierzyć w najwyższe bóstwa jako w Ojców, Panów i t. p., nie określając bliżej ich natury«[1]).

g) Religja, mówią, jest chorobą ducha ludzkiego. W odpowiedzi zaznaczamy, że żadna choroba, a zwłaszcza duchowa, nie jest tak powszechną, żeby natura nigdzie jej nie zmogła i nigdzie nie przyszła do swych praw i do swego zdrowego rozwoju. Poszczególne osoby jak i narody całe mają, co prawda, w swych zapatrywaniach wiek dziecięcy, ale z biegiem czasu błędy bywają odkryte i znikają. Przynajmniej największe duchy ludzkości odkrywają krążące błędy i piętnują. Tymczasem najwięksi genjusze ludzkości jak Sokrates, Arystoteles, Plato, Dante, Kopernik, Newton i tylu, tylu innych wierzyli w Boga. Twierdzić tedy, wobec tych nazwisk, że religja jest chorobą ducha, znaczy owych genjuszów uważać za chorych i posyłać ich na kurację do Epikura, Lukrecjusza, Haeckla, Büchnera.

h) W miarę wzrostu oświaty, twierdzą ateiści, słabnie wiara w Boga, lub zupełnie zanika. Wykształceni dzisiejszych czasów nie wierzą w Boga. Niedo-

---

gamy, iż wzrastają pierwiastki pogaństwa, które stopniowo coraz więcej przyćmiewają dawne czyste pojęcie i cześć Istoty najwyższej«. (Die Uroffenbarung. München 1913).

[1]) Zob. Radziszewski l. c. str. 64.

wiarstwu uczonych możemy przeciwstawić wiarę w Boga największych genjuszów ludzkości.

Sokrates, Plato, Arystoteles, Cycero, najwięksi genjusze starożytności, wierzą w Boga. Wiary średniowiecznych uczonych nie potrzeba dopiero wykazywać. Bako z Werulamu oświadcza na wielu miejscach, iż gruntowna wiedza prowadzi do Boga, a tylko płytka od Niego odwodzi. Kartezjusz udowadnia istnienie Boga. Lebniz pisze Teodyceę. Kopernik, zwalczając system Ptolemeusza, wychodzi z założenia, że Bóg jest prawdziwą mądrością. Galileusz jest przekonany, że postęp astronomji potęguje w naszych duszach hołd względem Boga. »Szczęśliwi — woła znowu pobożny Kepler — którym dano wznieść się ku niebu. Wielkim jest Pan nasz! Niebiosa, słońce, księżyc i planety głoście Jego chwałę, jakikolwiek jest wasz język. I ty, duszo moja, śpiewaj chwałę Przedwiecznego«. Newton odkrywał głowę, ilekroć wymawiał imię Boże. Linneusz, twórca botaniki nowożytnej, pisze: »Widziałem zdaleka przechodzącego Boga, odwiecznego, wszystko wiedzącego, wszechmocnego i zdumiałem się. Znalazłem Jego ślady w rzeczach stworzonych; w nich wszystkich, choćby najmniejszych i do nicości zbliżonych, jakaż siła, jakaż mądrość, jakaż niezgłębiona doskonałość«[1].

W naukach przyrodniczych 19 w. niemasz jednej gałęzi, któraby nie miała wybitnych wierzących przedstawicieli. Wymienimy niektóre nazwiska więcej znane[2].

---

[1]) Systema naturae, Holmiae 1766. t. I. str. 10.

[2]) Posługujemy się tu źródłową książką Knellera: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft 2 Aufl. Freiburg in B. 1904. Cfr. F. Dennert, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers (Stuttgart 1907), Otto Zökler, Gottes Zeugen im Reiche der Natur (Gütersloh 1906), Josef Donat, die Freiheit der Wissenschaft (Innsbruck 1910) 236-272. Dennert zbadał przekonania religijne 300 najsławniejszych uczonych różnych narodowości w 4 ostatnich stuleciach. Otóż na tych 300 znalazł tylko 20 niedowiarków, którzy żadnej racji nie podają nieistnienia Boga, tylko wszyscy zbywają rzecz ogólnikami.

W astronomji zasłynęło wielu duchownych świeckich i zakonnych. I tak: teatyn ks. Piazzi odkrywca Ceres, ks. Oriani, Jan Inghirami pijar, Filip Cecchi również pijar, Franciszek Deuza, barnabita. Najsławniejszym z pomiędzy wielu astronomów jezuitów to o. Secchi, astronom europejskiej sławy, płodny bardzo pisarz. Ze świeckich astronomów: Fryderyk Bessel, z dziecięcą ufnością poleca się Opatrzności Bożej; John Fryderyk Herschel głęboko religijny, przeciwnik zacięty materjalizmu. Jan Leverrier uchodzi swego czasu we Francji za klerykała. Hipolit Faye († 1902) nazywa Boga »sprawcą wszechrzeczy, Ojcem, Stwórcą nieba i ziemi«. Lorenzo Respighi został usunięty z profesury astronomji dlatego, że nie chciał składać przysięgi rządowi piemonckiemu. Jan Lamont, człowiek nawskroś katolik, Edward Heis uczęszcza codziennie na Mszę św., przyjmuje często Sakramenta św., odmawia co wieczór ze swą rodziną różaniec, jest członkiem honorowym Kongregacji Marjańskiej.

Przejdźmy do fizyków.

Największymi wynalazcami na polu elektryczności to Volta, Ampère, Faraday. Volta i Ampère zajmują się przytem bardzo gruntownie zagadnieniami filozoficznemi i badają podstawy religji katolickiej. Otóż Volta słuchał codziennie Mszy św., w święta przyjmował Komunję św., codziennie odmawiał różaniec. Ampère, najgorliwszy katolik, do swego przyjaciela Ozanama mawiał często: »Jak wielkim jest Bóg, Ozanamie, jak wielkim jest Bóg, a nasza wiedza jest niczem«. O Amperze pisze ów Ozanam, iż »klęczał w kościele obok ubogiej wdowy i małego dziecka, którzy mniej byli od niego pokorni i pobożni«. Michał Faraday, zdaniem Tyndala, największy eksperymentator, jakiego świat kiedy widział, był chrześcijaninem głęboko wierzącym, często powtarzał, iż nigdy nie odkrył sprzeczności między studjami przyrodniczemi a religją. Obok tych koryfeuszów na polu elektryczności wy-

mienimy jeszcze kilku bardzo wybitnych uczonych. Jerzy Ohm wierzy w Opatrzność Bożą. Jan Örsted w mowie na 1000-letni obchód wprowadzenia chrześcijaństwa w Danji między innemi powiada, iż »nasza święta religja łączy się jak najściślej z duchowym rozwojem ludzkości«, że »chrześcijaństwo wspiera umiejętności i wykształcenie duchowe człowieka«. Maxwell († 1879), jeden z najwybitniejszych fizyków lat ostatnich, uczęszczał regularnie na nabożeństwa kościelne, przewodniczył w wieczornych modlitwach swej familji przy śmierci składa publiczne wyznanie wiary we, wcielenie Boga, w odkupienie i działalność Ducha Św.[1]). Wybitnymi fizykami byli także: August de la Rive, Siemens, Grove. Wszyscy oni wierzą w Boga i w nieśmiertelność duszy.

Na polu teorji światła nowe drogi wskazali: Fresnel, Fraunhofer, Fizeau. Wszyscy trzej mieli żywą wiarę. Fresnel przyjmuje z poddaniem się woli Bożej wczesną śmierć, mówiąc, iż jest dla człowieka jeszcze coś wyższego, niż wiedza i genjusz[2]). Fraunhofer zachowuje ściśle posty przez Kościół przepisane. Wybitnym badaczem fizyki był baron Gabrjel Stokes. Ten wykłada przez pewien czas na uniwersytecie w Edynburgu teologję naturalną. Znakomitościami swego czasu byli fizycy: J. B. Biot, Wiktor Regnault. Ten ostatni gdy zachorował, cała Europa śledziła z trwogą biuletyny lekarskie. Obydwaj byli wierzącymi i praktykującymi katolikami. Przynajmniej wymienić wypada nazwiska uczonych i wierzących: Cezara Becquerela, Józefa Plateau, Piotra Tait.

W teorji ciepła i zachowania energji sił zasłynęli: Juljusz Mayer, James Joule, G. A. Hirn i największy fizyk nowoczesny, niedawno zmarły William Thomson (lord Kelwin). O Mayerze powiada Tyndal,

[1]) Kneller l. c. str. 133.
[2]) l. c. 147.

iż nie powstał w naszych czasach większy genjusz nad Mayera. Ow genjusz wierzy w Boga i nieśmiertelność duszy. Z podróży morskiej pisze do rodziców, iż ciągle się modli za nimi do Boga [1]). James Joul podziwia mądrość Stwórcy i do Niego wszystko odnosi. Hirn jest stanowczym przeciwnikiem materjalizmu. W osobnem piśmie zbija panteizm i materjalizm. William Thomson broni celowości w przyrodzie. Do badaczy przyrody odzywa się: »Nie bójcie się być niezależnymi myślicielami. Jeśli dobrze będziecie myśleli, będziecie zmuszeni przez umiejętność do wiary w Boga... Znajdziecie, że wiedza nie jest wrogą, ale pomocną religji« [2]).

Pionierzy chemji są równie ludźmi religijnymi. Lavoisier jest głęboko wierzącym. Berzeljusz wywodzi początek życia od Boga. Ludwik Thenard, z syna chłopskiego za zasługi naukowe szlachcic, baron, właściciel legji honorowej, par Francji, był katolikiem wierzącym i praktykującym. W każdą niedzielę był na Mszy św., do Sakramentów św. często przystępował. Jan Dumas wraz z Liebigem, twórca chemji organicznej, poseł, minister rolnictwa i handlu, senator, prezydent Paryża, był praktykującym katolikiem. Umierając przyjął ostatnie Sakramenta św., bronił publicznie religji, potępił materjalizm. Justus v. Liebig powiada pięknie: »Wielkość i nieskończoną mądrość Stwórcy świata poznaje tylko ten prawdziwie, który w księdze przyrody stara się zrozumieć Jego myśli«. W mowie w r. 1856 zastrzega się przeciw powoływaniu się na nauki przyrodnicze jako na podporę materjalizmu [3]). Michał Chevreul wyznaje, »iż nigdy w życiu nie był materjalistą«. Skoro niektóre pisma liberalne poczęły go zaliczać do ateistów, napisał: »Ci, którzy mię znają, wiedzą, że urodzony z rodziców katolickich, żyję jako katolik i chcę umrzeć po

[1]) Kneller l. c. str. 18.
[2]) ibid. str. 40.
[3]) Kneller l. c. str. 196.

katolicku«[1]). Chrystjan Schönbein nazywa materjalizm »bezmyślnym i barbarzyńskim systemem«. Sam wierzy w Boga, który się w naturze objawia, a którego »mądrość i potęga nas upokarzają«. Mniemanie, jakoby badanie natury prowadziło do zaprzeczenia Boga, nazywa bezpodstawnem. Karol Wurtz, Henryk Deville, także wybitni chemicy, są wierzącymi.

Twórcą krystalografji w mineralogji jest bardzo pobożny ksiądz René Hauy. Mineralog Jan Fuchs, kiedy skończył swe dzieło, dziękuje Bogu za łaskę, że mu je skończyć pozwolił. »Dawcy wszystkiego dobra, pisze, ofiaruję me dzieło... Oby je pobłogosławił. Omnia ad maiorem Dei gloriam et honorem«. Ernest Mallard, bardzo wybitny mineralog, powiedział, »iż jesteśmy, jak nas religja uczy, nato na ziemi, by Boga kochać i Jemu służyć... by szukać woli Bożej, myśl Bożą rozumieć i podziwiać«.

Zobaczmy niektórych najznakomitszych fizjologów.

Jana Müllera nazywa Du Bois-Reymond »niemieckim Cuvierem«. Na jego pogrzebie proboszcz i delegat biskupi sławią jego pokorę chrześcijańską, jego gorliwe uczęszczanie na nabożeństwa. Alfred Volkmann, jeden z najwybitniejszych fizjologów 19 wieku, wywodzi od Boga początek życia, wierzy w duszę nieśmiertelną. Chrystjan Ruete, znakomity okulista, obrany w r. 1863 rektorem uniwersytetu w Lipsku, ma odczyt inauguracyjny na temat: istnienie duszy z faktów fizjologicznych. Największa chluba Francji Ludwik Pasteur jest wybitnym katolikiem. W ostatnich latach swego życia przyjmuje często Sakramenta św. Umarł, trzymając krzyżyk w rękach, z aktami wiary, nadziei, miłości na ustach. Znane jest jego powiedzenie, iż dlatego że wiele naukowo rozmyślał, ma wiarę wieśniaka bretońskiego, gdyby był jeszcze więcej my-

[1]) ibid. str. 203.

ślał, miałby wiarę bretońskiej wieśniaczki. Józef Hyrtl miał takie znaczenie u swych kolegów uniwersyteckich, że kiedy w r. 1865 uniwersytet wiedeński obchodził 500-letni jubileusz swego założenia, wybrano Hyrtla rektorem jako cieszącego się największą powagą. W mowie rektorskiej wystąpił bardzo ostro przeciw materjalizmowi. Należy jeszcze choć wymienić nazwiska sławnych fizjologów i zarazem wierzących uczonych: Teodor Schwann, Fryderyk Spring, Daniel Eschricht, Rudolf Wagner, Karol v. Vierordt, ks. Jan Carnoy, twórca cytologji, René Laënnec, medyk znakomity.

Przechodzimy do geologji. I ta umiejętność posiada bardzo wielu znakomitych wierzących badaczy. W mowie pogrzebowej de Beaumont'a, wybitnego geologa, powiedział Karol Deville, również wierzący geolog, iż Beaumont był »chrześcijaninem we wszystkiem, chrześcijaninem z przekonania«. Światowej sławy geolog Joachim Barrand był wierzącym i praktykującym katolikiem. Astronomję i paleontologję nazywa umiejętnościami siostrzanemi dlatego, bo każda na swój sposób opowiada potęgę Stwórcy i głosi Jego chwałę [1]). Albert de Lapparent, jest profesorem w Instytucie Katolickim w Paryżu, członkiem Towarzystwa św. Wincentego a Paulo. Najtęższym włoskim geologiem jest ks. Antonio Stoppani. Belgijską sławą geologiczną jest Jan d'Omalius d'Halloy, katolik praktykujący. W mowie swej na obchód 50-tej rocznicy Akademji belgijskiej zbija twierdzenie, jakoby zasady religji katolickiej były w sprzeczności z wynikami nauk przyrodniczych. Największym geologiem Ameryki był James Dana. W dziele swem zaraz we wstępie składa Bogu cześć, który wszystko do celu prowadzi. Wiliam Dawson, najwybitniejszy geolog Kanady, napisał wiele dzieł apologetycznych, dowodzących zgodności biblji z nauką. Karol Bischof, jeden z największych

[1]) Kneller l. c. str. 261.

geologów świata, uznaje Boga za przyczynę zjawisk. »Cudem, powiada, Bóg świat stworzył, cudem powstała pierwsza roślina na świecie«. Wszystko jest stworzone — zdanie Bischofa — dla wyższych celów, a i człowiek nato jest stworzony, by wielbił Stwórcę i na wieczność się przygotował[1]). Fryderyk Quenstedt »pierwszy i najpłodniejszy geolog Niemiec« i Fryderyk Pfaff piszą dzieła, w których starają się pogodzić wyniki nauki z opowiadaniem biblji. Oswalda Heera sławi nekrolog głęboką pobożność, ufność w Bogu, w którego istnienie jako Stwórcy świata zawsze wierzył. Wymieniamy jeszcze wierzących geologów: Oskar Fraas, pastor protestancki, Jan Geinitz, Karol v. Raumer, K. F. v. Schafhäutl, Bernard Studer, Karol Lossen. O tym ostatnim powiada jego przyjaciel: był i został przez całe życie wierzącym katolikiem. Sumiennie uczęszczał na Mszę św. w niedzielę, odmawiał pacierze wieczorne.

W zoologji jedno z pierwszych miejsc zajmuje Ehrenberg. Był on stanowczym przeciwnikiem materjalizmu. Uznawał celowość w przyrodzie i Stwórcę wszechrzeczy. P. J. von Beneden stał się przez liczne odkrycia głośnym uczonym. Łączył on wielką wiedzę z głęboką religijnością. Karol v. Martius, znakomity botanik, jest przeciwnikiem materjalizmu. Aleksander Braun, najznakomitszy niemiecki botanik, w swych mowach podkreślał nieraz, że nauka prowadzi do Boga[2]). Nauce zoologji i botaniki poświęcało się ze znakomitym wynikiem wielu księży i zakonników. Z głośniejszych wymieniam: ks. Bernard Altum, znakomity ornitolog, ks. Armand Dawid, misjonarz w Chinach, tak samo ks. Piotr Heude, jezuita, misjonarz w Chinach, obydwaj zajmowali się fauną i florą Chin. Ks. Piotr Latreille, zoolog, ks. Franciszek v. Schrank,

[1]) Kneller, str. 284.
[2]) ibid. str. 358.

botanik, ks. Jan Leunis, botanik, wreszcie ks. Franciszek Castracane degli Antelminelli, bardzo wybitny badacz przyrody.

Najznakomitsi matematycy, jak Leonard Euler, Karol Gauss, Ludwik Cauchy, Wiktor Puiseaux, Hermite, Ludovisi — wszystko ludzie europejskiej sławy — byli niektórzy z nich gorliwymi katolikami, a inni wierzącymi chrześcijanami. Taki Ludwik Cauchy, największy matematyk świata, był członkiem towarzystwa św. Wincentego a Paulo, oraz różnych innych dobroczynnych katolickich towarzystw. Gdy mu choremu kapłan powiedział, iż przyniesie Sakrament Ołtarza, Cauchy kazał ustroić schody najpiękniejszemi kwiatami. Do miejscowości Sceaux, gdzie posiadał dworek, sprowadził braci szkolnych. W obronie jezuitów pisał broszury. W jednej z nich robi przepiękne wyznanie wiary: »Jestem chrześcijaninem, t. j. wierzę w bóstwo Jezusa Chrystusa, jak wierzył Tycho Brahe, Kopernik, Descartes, Newton, Fermat, Leibniz, Pascal, Grimaldi, Euler, Guldin, Boscovich, Gerdil, razem z wielkimi astronomami, z wielkimi fizykami, z wielkimi matematykami ubiegłych stuleci. Jestem katolikiem z wielką liczbą z nich, i gdyby mię o racje mej wiary pytano, to bardzo chętniebym je podał. Widzianoby wtedy, że moje przekonania nie są wynikiem odziedziczonych przesądów, ale głębokich badań«[1]).

Przepatrzyliśmy prawie wszystkie gałęzie nauk przyrodniczych. Dlatego ten teren wiedzy ludzkiej wzięliśmy pod uwagę, bo wielu wysuwa nauki przyrodnicze jako taran przeciw religji. Widzieliśmy, że nauki przyrodnicze nie stoją w sprzeczności z religją. Najwybitniejsi uczeni, którzy niektóre z tych gałęzi wiedzy stworzyli, a innym niesłychany wzrost dali, byli wierzącymi katolikami, nieraz bardzo gorliwymi, inni przynajmniej bronią podstaw wszelkiej religji: ist-

[1]) Kneller, str. 56.

nienia Boga i nieśmiertelności duszy. Wielu z tych uczonych długo i gruntownie badało prawdy religijne. I nie znaleźli sprzeczności z nauką. Niektórzy z owych uczonych byli ludźmi genjalnymi. Gdyby między naukami a podstawowemi prawdami religijnemi jaka sprzeczność istniała, byliby ją z pewnością dostrzegli swym przenikliwym i bystrym umysłem, a będąc miłośnikami prawdy, porzuciliby błędną religję dla prawdy. Nie uczynili tego. A zatem niema w gruncie rzeczy takiej sprzeczności między religją a naukami przyrodniczemi. Jak słyszeliśmy, wielu wybitnych przyrodników wyraźnie oświadcza, iż dokładna znajomość przyrody prowadzi do Boga.

Możnaby przeciw naszym wywodom zrobić zarzut z faktu, że po stronie niewierzących naturalistów znajdują się także wielkie powagi jak Virchow, Du Bois-Reymond, Tyndall, Berthelot i i. Nie przeczymy temu faktowi i nie chcieliśmy powoływaniem się na powagi twierdzić, że żaden wybitny badacz nie może być ateistą. Naszemi dowodami chcieliśmy to tylko wykazać, że przyrodnik nie musi być eo ipso ateistą, że więc niema widocznej sprzeczności między naukami przyrodniczemi a wiarą w Boga.

Dlaczego niektórzy wybitni uczeni są ateistami, trzebaby w każdym poszczególnym wypadku zbadać. Samo badanie przyrody na pewno nie prowadzi do ateizmu. Muszą to więc być jakie postronne przyczyny, z rzetelnem badaniem przyrody nie mające nic wspólnego. W rzeczy samej są to najczęściej pewne filozoficzne poglądy, niekrytycznie za drugimi powtarzane lub błędnie z faktów przyrodniczych wysnuwane, jak agnostycyzm, materjalizm, pozytywizm, panteizm, subjektywizm i t. p. Owe poglądy, przez lekturę tego samego pokroju, przez rozmowy, argumenty ludzi tych samych zapatrywań w umysłach utrwalane, czynią te umysły nieprzystępnemi na argumenta przeciwne. Pod wpływem owych systemów filozoficznych zasklepiają

się wspomniani uczeni w swych poglądach, ignorują i lekceważą poglądy i argumenta ze strony religji podawane. Dodajmy do tego uprzedzenia do religji, z domu, ze szkoły, z otoczenia wyniesione, nieraz wprost nienawiść, wyrosłą na gruncie jednostronnych, ciasnych a fałszywych zapatrywań na zagadnienia religijne, nieraz złą wolę, nieraz niski stan moralny danej jednostki, stąd obawę przed ciężkiemi obowiązkami, jakie konsekwentnie przekonania religijne za sobą pociągają, a będziemy mieli częściowo przynajmniej wytłumaczony ateizm u niektórych uczonych. Mówię częściowo, bo jak już zaznaczyłem, każda jednostka obok ogólnych może mieć jeszcze swoje szczegółowe przyczyny ateizmu, w stanie psychicznym danej jednostki swój grunt posiadające.

* * *

4. Wykazaliśmy, iż wiara w Boga jest faktem powszechnym. Mała stosunkowo liczba ateistów, a minimalna ateistów z przekonania nie może obalić powszechności faktu. Do wierzących należy nietylko większa część ludzkości, ale i lepsza. Najwięksi mówcy, poeci, politycy, najwięksi filozofowie pogańskich i chrześcijańskich czasów, najwięksi badacze przyrody wierzyli w istnienie Boga. Moralność stanowi prawdziwą wartość człowieka, a najbardziej moralni wierzą w Boga — wszak Święci nie należą do ateistów. Wierzą ludzie wszystkich czasów, wszystkich narodów, różniących się tak bardzo formą rządu, obyczajami, zwyczajami, kulturą. Po której stronie jest prawda? Jeśli jest po stronie małej stosunkowo liczby ateistów, to cała ludzkość znajduje się w najważniejszej sprawie w pożałowania godnym błędzie. A w takim razie religja jest wielkiem szaleństwem ludzkości, wszystkie świątynie są niemymi, ale wymownymi świadkami smutnego obłędu ludzkiego ducha, cała ludzkość jest wielkiem towarzystwem obłąkanych. I to nietylko masy zwykłych umysłów, ale i najwybitniejsze inteligencje oświeconych narodów po-

padły w ten obłęd. A jeśli tak, to należy chyba zwątpić o zdolności umysłu ludzkiego dojścia do prawdy. Bo musimy tak wnioskować: albo człowiek z natury swej jest całkiem ułomną i pomyloną istotą, która już z natury swej jest skierowana do błędu, a nie do prawdy, albo powszechna wiara ludzkości w istnienie Boga polega na prawdzie. Pierwsza alternatywa prowadzi do beznadziejnego, zgubnego sceptycyzmu, przeto druga jest prawdziwa — istnieje Bóg. »Gdyby... Boga nie było, to cała ludzkość popadłaby z natury swej w nieuleczalne szaleństwo, byłaby jakąś fatalną koniecznością zmuszona przylgnąć do urojenia, mieć to urojenie za punkt środkowy swego życia, odnosić się do niego z bojaźnią, nadzieją, posłuszeństwem i uległością, podporządkować mu w danych okolicznościach nawet swe najszlachetniejsze uczucia, ponieść dla niego największe ofiary«[1]).

2. Dowód etyczny.

Wszyscy uznają potrzebę moralności. Wielu nie wierzy w dogmata, wielu nie chce słyszeć o Bogu, ale moralność sobie ceni, jej potrzebę uznaje. Tylko zwyrodniałe jednostki są zwolennikami moralnego nihilizmu. Cały dzisiejszy ruch etyczny bez dogmatu dowodzi przynajmniej tyle, iż ludzkość bez moralności obejść się nie może. Zdrowy rozsądek i instynkt samozachowawczy jej to mówi.

1. By być moralnym, trzeba przedewszystkiem wiedzieć, co dobre a co złe, trzeba mieć jakieś reguły etyczne. Zwierzęta nie potrzebują takich reguł; całe ich życie jest regulowane przez instynkta. »Ale życie człowieka nie może się opierać na popędach, na zmiennych kaprysach chwilowego upodobania. Ludzie, którzy rządzili się kaprysami, stawali się potworami. Czło-

[1]) Chr. Pesch, Gott und Götter, str. 40.

wiekowi muszą przyświecać trwale niezmienne światła, wskazujące mu drogę cnoty«[1]).

Sama atoli znajomość tego co dobre nie wystarcza. Człowiek musi nadto czuć się dobrem związany. W błędzie byli sokratycy i ludzie oświecenia, gdy twierdzili, iż występek ma swe źródło w niewiadomości i by ludzi umoralnić, dość ich oświecić. Nie! człowiekowi trzeba nałożyć jeszcze więzy moralne, trzeba mu powiedzieć: musisz to wykonać, bo to jest twoim obowiązkiem. Poczucie obowiązku stanowi najważniejszy czynnik moralności, bez niego prawo moralne byłoby tylko przepisem takim jak przepisy dobrego tonu, przepisy gramatyki, których wypada przestrzegać, ale choć ich kto nie przestrzega, nic moralnie złego nie popełnia. Nawet t. zw. niezależna moralność uznaje obowiązek w etyce, poszukuje tylko w pocie czoła przyczyny, która obowiązek stwarza.

Obowiązek ten, by skutecznie wolę pociągał, musi być bezwzględny. Nic nie powinno od niego zwalniać. Ani wiek, ani czas, ani miejsce zamieszkania, ani narodowość, ani wysoka kultura, zdolności i zaszczyty, choćby królewskie. Obowiązek musi być wyżej ceniony niż wolność osobista, niż wygody, niż życie samo. Człowiek może zginąć, ale obowiązek musi zostać nienaruszony. Człowiek może, bo wolny, nie spełnić obowiązku, ale musi sobie wtedy powiedzieć, że niemoralnie postępuje.

Obowiązek, by sobie posłuch wyrobił, musi być nadto obwarowany sankcją. Za spełnienie obowiązku człowiek musi się spodziewać nagrody, za przekroczenie — kary.

Od czasów Kanta weszło w zwyczaj wyrażać się z lekceważeniem o systemie etyki, który mówi o sankcji. Samo poczucie obowiązku wystarcza, zdaniem kantystów, człowiekowi, by był moralnym. Sankcja ma

[1]) Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis, 128.

być nawet wrogą moralności. Człowiek, działający z obawy kary lub w nadziei nagrody, działać ma niemoralnie, bo egoistycznie, a wszelki egoizm zatruwa czyn moralny. Jest w tych twierdzeniach dużo przesady, nieznajomości ludzi i pomieszania pojęć.

Natura człowieka skłonna jest do złego. Przyjemność grzeszna pociąga ją więcej od piękna cnoty. Namiętności mają demoniczną siłę. Pokusa często taka silna, taka nęcąca, długotrwała, uporczywa, pozorną słusznością się zasłaniająca. Zakorzenione nałogi krępują wolę jakby mocnemi więzami. Chcąc pokonać namiętności, trzeba całego wysiłku woli. Muszą ją tedy silne podeprzeć motywy, działające w równej mierze lub w większej jeszcze na nią, niż działa przyjemność, obiecywana przez namiętność. Z drugiej strony ofiary, jakich się nieraz domagają od nas prawa etyczne, są nadzwyczaj ciężkie. Spełnienie obowiązku bywa nieraz połączone z utratą majątku, z wygnaniem, więzieniem, nędzą, utratą zdrowia, z wyzuciem się z wszelkich przyjemności, podczas gdy występek przyniósłby nam dostatek, przyjemność, sławę, uratowałby życie nam i naszym najbliższym. Samo nałożenie obowiązku przez prawo nie wystarczy. Trzeba motywu silnego, działającego nietylko na rozum, ale na wolę, serce i wyobraźnię, trzeba przeciwwagi tej przyjemności, jaką daje lub obiecuje pokusa. Taką przeciwwagę jedynie skuteczną może znaleźć człowiek w obawie kary i w nadziei nagrody. Pokusa także zawsze apeluje do drzemiącego w sercu ludzkiem pragnienia szczęścia i albo obiecuje je zaspokoić, albo grozi w razie oporu bolesnemi następstwami. Sankcja ma nadzieją nagrody i groźbą kary, a więc znowu apelem do pragnienia szczęścia, ma, mówię, równoważyć podniety pokusy. Inaczej człowiek będzie wobec pokusy bezsilny. Pokusa znajdzie w naturze naszej sprzymierzeńca, a obowiązek zostanie sam, owszem będzie miał naturę ludzką przeciw sobie. Szanse zwycięstwa,

każdy widzi, będą nierówne i zwyczajnie przechylą się na stronę namiętności.

Moralność, oparta na samym obowiązku z wykluczeniem tej podniety, jaką daje nadzieja nagrody lub obawa kary, staje w sprzeczności z naturą ludzką. Natura wlała w serce ludzkie nie samo poczucie obowiązku, ale wiele innych dobrych i szlachetnych uczuć, między któremi góruje nienasycone pragnienie szczęścia. To ostatnie uczucie jest powszechne, budzi się od dzieciństwa, zamiera dopiero z ostatniem uderzeniem serca, jest pobudką wielkich wysiłków, zabiegów i prac ludzkich. Czy natura wlała pragnienie szczęścia człowiekowi jako przeszkodę moralności? A wszakże takby było, gdyby tylko z poczucia obowiązku spełniony czyn był moralnym. W takim razie pragnienie szczęścia, które się u nas miesza do każdego czynu, niemal do każdej myśli, byłoby pokusą, z którą człowiek musiałby ustawicznie walczyć, by mu uczynku prawdziwie moralnego nie popsuła, a przynajmniej nie obniżyła jego wartości. Czy podobna przypuścić, by natura tak sprzeczne, jak chce hipoteza Kanta, uczucia pomieściła w tej samej osobie?

Kto działa z obawy kary lub w nadziei nagrody, temu, powiadają kantyści, nie idzie o moralność, lecz tylko o siebie; gdyby nie obawa kary lub nadzieja nagrody, poświęciłby swej namiętności samą moralność. Powoli! Zarzut ten płynie z pomieszania pojęć. Skoro natura wlała nam wstręt do boleści, a pociąg do szczęścia, to widać niekażda ucieczka przed własnem nieszczęściem, czyli niekażdy egoizm jest czemś złem. Uczucie boleści jest już nawet dla istot nierozumnych wielkiem dobrodziejstwem. Zmusza je do samoobrony, do szukania środków do życia, ostrzega przed narażaniem się na niebezpieczeństwa. Jeszcze w wyższym stopniu bojaźń przed boleścią i pragnienie szczęścia jest dobroczynnym czynnikiem dla człowieka. Bojaźń nieszczęścia lub pragnienie szczęścia budzi w człowieku

energję, zmusza do pracy, do wyszukiwania środków obronnych, a więc kształci umysł i hartuje wolę. Niepodobna tedy, by uczucie, tak owocne w błogie skutki, miało być zawadą moralności.

Egoizm, mówią, objawiający się w pragnieniu nagrody za spełnienie dobrego uczynku, jest czemś niemoralnem! Odpowiadamy, iż tak się rzecz ma, gdy egoizm wyklucza wszystkie szlachetniejsze pobudki. Ale czy każdy egoizm jest takim i musi być takim? Czy każde pragnienie własnego szczęścia, czy zawsze bojaźń kary wyklucza inne wyższe motywy cnoty? Bynajmniej! Można przecie miłować cnotę dla jej moralnej wartości i dlatego ją pełnić, ale czuć się zarazem jeszcze więcej przez nią pociągniętym tem, że łączy się z mojem szczęściem, z nagrodą, którego moja natura tak gorąco pragnie, lub chroni mię od kary, od nieszczęścia, do którego cała moja natura wstręt czuje. Nagroda nie stanowi o moralnej wartości cnoty, ale jest jej następstwem, jakby jej dopełnieniem. Dobroć moralna czynu jest racją i warunkiem nagrody. Kto tedy pragnie nagrody za czyn dobry, już tem samem wprzód musi miłować samą cnotę, bo to conditio sine qua non nagrody. Miłuje cnotę uczuciem aktualnem i może bardziej intensywnem za to, że daje szczęście, ale równocześnie przynajmniej habitualnem uczuciem za to, że cnota jest sama w sobie czemś dobrem, pięknem, miłości godnem. Kiedy jakaś rzecz lub osoba ma wiele przymiotów, dla których godną jest miłości, to kto ją miłuje przedewszystkiem dla jednego z nich, może ją jeszcze miłować i dla reszty pozostałych, lubo może miłością mniejszą. Tak się rzecz ma i z cnotą. I ona ma rozliczne przymioty: piękność moralną, odpowiada rozumowi, przynosi nam szczęście i t. d. Można ją tedy cenić i miłować dla każdego z tych przymiotów, nie wykluczając innych, i dla wszystkich razem. Tak samo kara, która idzie za występkiem, może już sama obrzydzić grzech człowiekowi, uczynić mu go

nienawistnym; pobudka ta już wystarcza, by się od występku odwrócił, a cnotę pokochał. Czy ten motyw musi wykluczyć inne, szlachetniejsze? Oczywistą jest rzeczą, że im pobudki miłości cnoty będą wyższe, tem i uczynek nasz będzie miał moralnie wyższą wartość, będzie szlachetniejszy i dostojniejszy, ale z tego nie wynika, że uczynek z pobudki niższej, w sobie dobrej, bo odpowiadającej naszej rozumnej naturze, jest złym, niemoralnym. Nikt jeszcze nie dowiódł, że człowiek ma obowiązek działać zawsze tylko z pobudek najszlachetniejszych, najwyższych.

2. Człowiek tedy, jak z dotychczasowych wywodów wypływa, potrzebuje normy moralności, potrzebuje prawa, nakładającego nań bezwzględny obowiązek, obwarowany sankcją.

Kto mu nałożyć może takie prawo? On sam, inny może człowiek, czy też Bóg tylko?

Usiłowania, by uczynić moralność niezależną od Boga, datują się nie od dzisiaj. W starożytności sofiści i sceptycy uczyli, iż moralny porządek jest dziełem czysto ludzkiem, nie mającem z religją, a zatem z Bogiem nic do czynienia. Stąd moralność jest rzeczą prywatną każdego. Oczywiście zwolennikiem niezależnej moralności był Epikur »protoplasta i mistrz sybarytów wszystkich czasów«. Moralność dla niego to umiejętność wyciśnięcia z życia jak najwięcej przyjemności. Wieki średnie ze swą głęboką religijnością nie sprzyjały niezależnej moralności. Dopiero wiek XVII podjął na nowo przerwaną tradycję takiej moralności. Th. Hobbes, D. Hume, Helvetius, Holbach, żeby tylko najbardziej znane nazwiska wymienić, propagują wytrwale i nie bez skutku moralność bez Boga. Nową epokę w tym względzie stwarza pozytywizm Comte'a i ewolucjonizm H. Spencera. Dla Comte'a przedmiotem kultu religijnego w miejsce Boga staje się ludzkość. Spencer oparł swą etykę na teorji ewolucji. Do roz-

powszechnienia moralności bez Boga przyczynił się niepomiernie Kant swą autonomiczną, z praktycznego rozumu płynącą moralnością. Sam Kant pisze: »Moralność nie potrzebuje ani idei wyższej istoty nad sobą, by swój obowiązek rozpoznać, ani innej pobudki, jak tylko rozkaz prawa samego, by obowiązek spełnić. Nie potrzebuje tedy do swego istnienia religji, lecz przez swój czysty, praktyczny rozum sobie wystarcza«.

Systemy dzisiejszych moralistów, z wyjątkiem katolickich, stoją przeważnie na stanowisku Kanta autonomji bezwzględnej w etyce, które wszelką zależność od Boga odrzucają, jako rzekomo niezgodną z samem pojęciem moralności.

W najnowszych czasach są usiłowania spopularyzowania idei niezależnej moralności. W tym celu powstały w bardzo wielu krajach Europy i Ameryki »Stowarzyszenia etyczne«. Ich celem: propaganda etyki niezależnej od Boga. Etyka niezależna ma się oprzeć tylko na rozumie ludzkim, na tem, co ludzkość uznaje, a więcej jeszcze, co odczuwa w sobie szlachetnego.

Usiłowania, zdążające do odkrycia źródła, z którego płynie moc obowiązku, idą w obozie etyki niezależnej w dwojakim kierunku. Jedni widzą to źródło w rozkazie rozumu. Tu należy Kant ze swoim »kategorycznym nakazem« i cała plejada kantystów. Inni wychodzą z doświadczenia i starają się nam dać zrozumieć, jak to przez powolną ewolucję pod wpływem wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn powstało uczucie obowiązku i sumienie. Kierunku tego najwybitniejszym przedstawicielem jest H. Spencer.

Rozpatrzymy te dwa główne kierunki etyki niezależnej.

a) Zdaniem Kanta rozum praktyczny nakłada obowiązek moralny posłuszeństwa prawu. Rozum wydaje kategoryczny nakaz, ów słynny kantowski »kategoryczny imperatyw« posłuszeństwa prawu. Sam tedy człowiek wiąże się prawem moralnem, sam sobie na-

rzuca przymus moralny. Czy to możliwe? Czy ja mogę być swoim prawodawcą? »Tak samo nie, jak nie mogę być swoim własnym ojcem. Prawodawcą może być tylko ten, kto ma podwładnych, którym swą wolę przepisuje. Musi to być zatem osoba różna od podwładnych. Co zresztą znaczyłyby prawa, które sobie sam nakładam, a które każdej chwili, takiem samem prawem, mogę znieść? Wszak prawo ma swą wiążącą moc od woli prawodawcy. Jeśli tą wolą jest moja własna, to prawo ma siłę, wiążącą mnie tylko tak długo, jak długo ja chcę, a wtedy jest bezcelowem wydawać prawo. Bo jeśli chcę coś czynić, to nie potrzebuję do tego żadnego prawa, a nie chcę, to prawo mię nie zmusi, bo prawo tak długo mię zobowiązuje, jak długo ja chcę«[1]). Uwagi te już wystarczą, by wykazać, iż sam rozum nie jest w stanie nałożyć mi obowiązku etycznego. Dla jaśniejszego uwydatnienia tej niemożliwości przeprowadźmy jeszcze bardziej szczegółową dyskusję nad »kategorycznym nakazem« Kanta. A więc, zdaniem Kanta, rozum nakazuje mej woli kategorycznie posłuszeństwo prawu. Co skłania rozum do wydawania podobnego rozkazu? Czy nieubłagana jaka konieczność, czy też jaka racja? W jaki sposób rozum teoretyczny, którego zadaniem tylko wskazywać, co dobre a co złe, staje się praktycznym i wydaje bezwzględne rozkazy? Jakie ma potemu prawo?

Kant pozostawia te pytania bez odpowiedzi. On, który wszystko swą krytyką rozkłada, gdy idzie o odpowiedź na powyższe pytania, głosi, iż rozkaz praktyczny rozumu nie da się już dalej analizować. Rozkaz ów, mówi Kant, »płynie ze źródeł, nie dających się nigdy odkryć«. »Wyjaśnić, w jaki sposób teoretyczny rozum może się stać praktycznym, nie potrafi żaden umysł ludzki, i wszelki trud i praca stracona szukać

[1]) Cathrein, Religion und Moral, 2. Aufl., Freiburg in B. 1904, str. 157.

rozwiązania tej zagadki«. A więc tajemnica — czysto ludzka, której przeto przeczyć nie będzie grzeszną rzeczą!

Ale na jakiej podstawie wola moja ma ulegać temu rozkazowi? Czy z konieczności, czy na podstawie racyj, przez rozum jej przedstawionych? Weźmy pierwszą i drugą alternatywę zosobna pod uwagę, jakkolwiek system Kanta skłania się do rozkazu bezwzględnego bez racyj i wymaga posłuszeństwa woli na ślepo, owszem każe woli ulegać z koniecznością. Ale czy wtedy będzie ocalona wolność woli? Czy posłuszeństwo ślepe nie będzie nierozumnem, lekkomyślnem, a nawet niemoralnem? Czy wola w każdym takim wypadku ślepego posłuszeństwa nie będzie się wystawiała na niebezpieczeństwo popełnienia niemoralnego czynu?

Przypuśćmy atoli, że rozum podaje racje swego kategorycznego imperatywu. Jakież te racje mogą być, jeśli się wyklucza Boga od wpływu na obowiązek? Takie lub im podobne: czyń to, bo to zgodne z rozumem, bo inaczej ubliżałbyś swej ludzkiej godności, bo byłbyś w sprzeczności z powszechnie przyjętemi sądami ludzkiemi, czyń to przez wzgląd na własne szczęście, na dobro bliźnich, ojczyzny! Czy tego rodzaju motywy mogą mi pewną czynność nakazać jako obowiązek bezwzględny, nie znający żadnych kompromisów? Nakaz wtedy może być tylko warunkowy: jeśli chcesz rozumnie postępować, jeśli chcesz swą ludzką godność szanować, jeśli nie chcesz działać wbrew opinji publicznej jeśli chcesz być szczęśliwym i t. p. Ale kto mię zobowiąże rozumnie działać, cenić swą godność ludzką, iść z prądem opinji publicznej, szukać tego właśnie szczęścia, jakie daje zachowanie prawa i t. d., zwłaszcza jeśli przestrzeganie tych względów dużo wymagałoby ode mnie zaparcia? A jeśli ja dla dogodzenia swej namiętności wolę zrezygnować z wszystkich korzyści materjalnych i moralnych, jakie daje przestrzeganie prawa, to kto mi i na jakiej podstawie powie: nie spełniasz

swoich obowiązków? Motywy zdolne są tylko wykazać racjonalność etycznego postępowania, ale nigdy same przez się nie sprowadzą obowiązku. Tylko wtenczas czułaby się wola związana bezwzględnie rozkazem, gdy jej rozum dowiedzie, że rozkaz ten pochodzi od osoby mającej bezwzględne prawo rozkazywania, a więc od osoby, posiadającej nad nią bezwzględną władzę i prawo domagania się bezwzględnego posłuszeństwa.

A dobro ludzkości, miłość bliźniego, dobro ojczyzny, czy te motywy nie są wystarczające, by w ich imię rozum żądał bezwzględnego posłuszeństwa prawu? Także nie, jeśli się nie oprą na prawie Bożem, nakazującem miłość bliźniego, ojczyzny, społeczeństwa ludzkiego.

Pracować dla dobra drugich, to bez kwestji rzecz chwalebna, ale skąd mam obowiązek imać się takiej pracy? Dobro ludzkości, czy ojczyzny to ostatecznie dobro jednostek takich, jak ja jestem. Dlaczego ja mam dla ich dobra własną wolę krępować, odmawiać sobie przyjemności, ponosić trudy, podejmować się prac uciążliwych? By ktoś drugi lub zbiorowisko ludzkie mogło opływać w dobra doczesne, używać rozkoszy, ja mam obowiązek tych właśnie dóbr się wyzbywać, dlaczego? Ale powie kto, przy takim egoizmie społeczeństwa ludzkie musiałyby się rozbić, ludzkośćby zaginęła. A choćby nawet, to i dla ocalenia ludzkości nie miałaby jednostka ścisłego, bezwzględnego obowiązku pracować dla dobra społecznego. Ostatecznie katastrofa zupełnej zagłady i tak tę ludzkość czeka, nic po niej ani po jej dziełach nie zostanie, bo przecie życia pozagrobowego etyka niezależna nie uznaje. Przeciwdziałać temu, by ta zagłada zbyt rychło nie nastąpiła, aby więcej jednostek mogło na chwilę zasiąść do stołu użycia, by się potem w nicość pogrążyć, temu przeciwdziałać — kto mi nałoży obowiązek? Mogę przez współczucie dla drugich, gdy mi się spodoba, dobro ludzkości popierać, ale obowiązku, musu moralnego nie czuję.

Przecie jednostka, powiadają, winna swe dobra podporządkować pod dobro ogółu!

Najprzód nie wszystkie. Zbawienia duszy nie, choćby chodziło o dobra całej ludzkości. Tylko dobra doczesne winna poświęcić nieraz dla dobra społecznego. Ale do takiego poświęcenia wtedy tylko jednostka może się czuć bezwzględnie obowiązana, gdy uznaje społeczeństwo za twór Boży, mający cele przez Boga mu wytknięte. Wtedy oczywiście jest obowiązkiem jednostki, nawet z własną szkodą, jako członka społeczeństwa, współpracować dla zrealizowania tych celów Bożych. Kto społeczeństwo odrywa od Boga, ten może wzywać jednostkę do pracy dla społeczeństwa w imię rozumu, a ten apel zrodzić może tylko warunkowy obowiązek: jeśli kto chce rozumnie postępować.

Społeczeństwo może przecie nałożyć jednostce obowiązki! — Może, ale wprzód musi się potemu wykazać prawem, które znowu tylko od Boga może mu być danem. Człowiek z natury jest równym drugiemu. Wyższe przymioty fizyczne czy duchowe jednostki nie uprawniają jej do narzucania swej woli jednostce drugiej tak, by ta była tą wolą w sumieniu związaną. Ale tak samo nie może tego czynić społeczeństwo. I ono bowiem jest tylko zbiorem jednostek z natury sobie równych. Społeczeństwo może przemocą zmusić jednostkę do pewnych czynności zewnętrznych, ale dopóki nie ma władzy rozkazywania od tego, którego ta jednostka ma bezwzględny obowiązek słuchać, dopóty nie dostanie się do sumienia jednostki, przymusu moralnego w jej sumieniu nie wywoła.

Kategoryczny nakaz praktycznego rozumu nie daje człowiekowi żadnej siły w chwili gwałtownej pokusy. Któżby zbytnio robił sobie skrupuły z rozkazu, który sobie sam nakłada i za spełnienie którego tylko przed sobą odpowiada, gdy idzie o utratę wolności, mienia, życia samego?

b) Drugim głównym kierunkiem etyki niezależnej jak już wspomnieliśmy, system ewolucjonistów etycznych z H. Spencerem na czele. System ten przypisuje genezę pojęć dobra, zła i obowiązku moralnego powolnemu rozwojowi i przekształcaniu się popędów i uczuć ludzkich.

W pierwszym okresie rozwoju ludzkości bojaźń kary była przyczyną wstrzymywania się od pewnych czynności, a wykonywania innych. Bano się zemsty towarzyszy, wodza, wreszcie i duchów. Był to przymus zewnętrzny. Czynności pod przymusem wiekami wykonywane zaczęto nazywać dobremi, te zaś, których unikano z musu, złemi. Powoli przymus zewnętrzny zaczął się zmieniać w przymus wewnętrzny. Czynności dobre wskutek przyzwyczajenia do nich i wskutek korzyści, jaką przynosiły, poczęły budzić pewien pociąg; złe, ponieważ sprowadzały kary i szkody, wstręt. Wytwarzał się jakby wewnętrzny instynkt, wewnętrzna konieczność unikania złego, czynienia co dobre. Przymus ten wewnętrzny zczasem uważano za obowiązek moralny. Tak powstało poczucie obowiązku, sumienie, poczucie prawa. Są to więzy, krępujące do czasu wolę ludzką przed zbytnim rozwojem egoizmu. Skoro między egoizmem a altruizmem nastanie równowaga, znikną owe więzy. Człowiek będzie czynił dobrze nie z obowiązku, ale bo mu to będzie sprawiało wielką przyjemność.

Teorja ewolucyjna w etyce znosi przedewszystkiem różnicę między dobrem i złem. Jeśli przymus, zwyczaj, korzyść, zabobon, naśladownictwo i t. p. uczyniły różnicę między dobrem i złem, to znowu kiedy indziej przymus, zwyczaj i t. d. mogą sprawić, iż to, co dotąd uważano za dobre, uważać się będzie za złe. A wtedy każdy czyn będzie moralny lub niemoralny zależnie od przemocy, od prawodawcy, zwyczaju, od korzyści lub niekorzyści, jaką przynosi. Tymczasem są pewne czynności, które wszyscy ludzie, wszędzie

i zawsze uważali za złe, inne znowu za dobre, i żadna siła, przemoc, żadne ludzkie prawo tego zapatrywania zmienić nie było w stanie. Więc ewolucjonizm etyczny stoi w sprzeczności z faktem powszechnym.

Teorje ewolucyjne nie tłumaczą etycznego obowiązku, lecz raczej go podkopują i znoszą. Jeśli obowiązek powstał z bojaźni przed towarzyszami, wodzem i duchami, to oczywiście, kto duchy uważa za urojenie a towarzyszy i wodza nie potrzebuje się obawiać, np. gdy popełnia bez świadków czynność złą, ten nie będzie odczuwał obowiązku czynienia dobrego lub unikania złego. Tak samo kto zwyczaj, który poczucie obowiązku stworzył, uważa za przestarzały i nieuzasadniony, a korzyści z zachowania prawa nie ma żadnej, przeciwnie same tylko szkody, ten, rzecz prosta, wyzbędzie się szybko uczucia obowiązku, jako staroświeckiego przesądu. Przymus wewnętrzny, stanowiący właśnie poczucie obowiązku, gdy kto zna jego genezę, nie może być dla nikogo strasznym, ani się też może wobec znajomości jego genezy dłużej ostać. Któżby się czuł skrępowany uczuciem powstałem w zamierzchłej przeszłości z motywów, które dziś więcej nie istnieją? A i ten, kto tej genezy nie zna, nie da się skrępować uczuciem, o którego początku nic nie wie, ani nie widzi racyj, zniewalających go do uległości. Rozumny będzie je sobie lekceważył, jak tyle innych uczuć nieuzasadnionych, w nas powstających. Uczucie zresztą obowiązku jest tylko przejściowym etapem rozwoju etycznego, które ustąpi uczuciu przyjemności. Ostatecznie uczucie obowiązku opiera się na złudzeniu, na przyzwyczajeniu, na naśladownictwie, na zwyczaju i t. p., a więc na podstawach bardzo kruchych, które tylko u niektórych osób, i to do czasu, mogłyby to uczucie podtrzymać.

Ubóstwo niezależnej moralności okazuje się z niedostatecznej sankcji, jaką otacza ona swe prawa. Nie można

mówić, że niezależna etyka nie ma żadnej sankcji. Przeciwnie! Spokój sumienia, długie życie, poważanie, przyjaźń, zaufanie i miłość u ludzi, w miarę potrzeby pomoc z ich strony, szczęście rodzinne, zaszczyty, godności ze strony społeczeństwa lub władzy. Za występkiem idą wyrzuty sumienia, wewnętrzny rozstrój, w duszy rodzi się gorycz, osłabienie władz umysłowych, zniszczenie lub podkopanie zdrowia, śmierć wczesna. Człowiek staje się pastwą namiętności, które go poniżają w oczach własnych i współbliźnich. Traci też u nich cześć, poważanie, zarabia sobie na wzgardę.

Wyliczone następstwa cnoty i występku są, trzeba przyznać, częściową sankcją, ale niewystarczającą, bo niezdolną utrzymać człowieka w posłuszeństwie obowiązkowi.

Wyrzuty sumienia! Kto zniesie w etyce obowiązek, albo, co na jedno wyjdzie, niedostatecznie go uzasadni, ten już nie może apelować do wyrzutów sumienia, bo te powstać mogą jedynie na przekonaniu o bezwzględnym obowiązku spełnienia danego prawa. Z uczuciem obowiązku nieuzasadnionem, jak np. w teorji Kanta, lub opartem na złudzie jak u Spencera, nikt rozumny na serjo nie będzie się liczył, a tem samem i z wyrzutami sumienia, z takiego źródła płynącemi, łatwo sobie poradzi. Takie sankcje jak brzydota występku, szanowanie własnej godności, obraza smaku estetycznego, pozbawienie się przyjemności zadowolenia, jakie daje cnota i t. p., takie sankcje są zbyt subtelnej natury, aby wobec ogromnych nieraz ofiar, jakich cnota wymaga, szalę zwycięstwa u przeciętnych ludzi na stronę cnoty mogły przechylić. Mogą się może na coś przydać u ludzi z natury dobrych, dobrze materjalnie sytuowanych, żyjących w warunkach spokojnych, bez wielkich pokus i wielkich nieszczęść.

Wreszcie następstwa więcej dotykalne, dodatnie lub ujemne, które za sobą pociąga cnota lub występek, i one niedość jeszcze są dostateczną ochroną cnoty.

Nieszczęścia niezawsze idą za występkiem, często dzieje się przeciwnie. Cnotliwy żyje w nędzy, w poniewierce u drugich, dostaje się za cnotę do więzienia, oddaje głowę pod miecz katowski, a występny umie się ukryć ze swemi zbrodniami, lub zajmuje tak wysokie stanowisko, że go sprawiedliwość ludzka nie dosięże, żyje w dostatkach, w rozkoszy, w poważaniu bliźnich, honorowany za życia, pomnikami nagrodzony po śmierci. A wieleż to jest grzechów tajemnych, wiele myśli, zamiarów zbrodniczych, zazdrości, zemsty i t. d., które wcale nie podpadają kontroli ludzkiej.

Oto jak niedostateczną jest ludzka sankcja!

* * *

3. Zbliżamy się już do końca z naszym dowodem. Człowiek w naturze swej ma dążności, pragnienia moralne. Potrzebuje też moralności do swego bytu, jak powietrza, jak pokarmu do życia fizycznego. Bez moralności społeczeństwo ludzkie ostaćby się nie mogło. Człowiek zniszczyłby sam siebie i drugich. Moralność bez prawa, obowiązującego w sumieniu, obowiązującego bezwzględnie, obwarowanego sankcją, nie da się pomyśleć. Takie bezwzględnie obowiązujące prawa w rzeczy samej ludzkość posiada i uznaje. Widzieliśmy już, że takich praw ani sam człowiek, ani ludzkość cała nie była w stanie człowiekowi nadać. A więc istnieje Bóg, najwyższy człowieka prawodawca i najsprawiedliwszy stróż prawa moralnego. Natura nie oszukuje. Czy byłaby nas natura stwarzała wolnych, z dążnościami moralnemi, gdyby Boga nie było, skoro ten Bóg jest nieodzownym warunkiem moralności? Nie, tak jak nie stworzyła człowieka na gwieździe, gdzieby nie było powietrza. Bo i poco, skoro musiałby zaraz zginąć. Tak samo, co po człowieku z potencjami moralnemi w świecie bez Boga? »Nigdy nie byłby na świecie bez Boga, gdyby świat bez Boga był możliwy, nigdyby się nie był człowiek na świecie zjawił, bo pozbawiony moralności, siebieby zniszczył i społeczeństwo

ludzkie. Byłoby to wtedy stworzenie do niczego, bezcelowe, dom zbudowany nato, by się zawalić.« Świat bez Boga byłby tak urządzony, że ludzkość musiałaby żyć z kłamstwa. Bo gdyby wiedziała, że Boga niema, byłaby zgubioną, więc by mogła istnieć, trzebaby ją wiecznie utrzymywać w błędzie, że Bóg jest, ciągle ją okłamywać, by ratować moralność, a z nią i ludzkość. »Nie, to niemożliwe, by kłamstwo było podstawą i nieodzownym warunkiem dobra i cnoty, prawa, podstawą zła i występku.«

Przyroda nawet dla najlichszych istot, dla najmarniejszych roślin i zwierząt stwarza warunki potrzebne do ich bytu, do osiągnięcia przez nie wytkniętego im celu. Dostarcza im światła, ciepła, wilgoci, powietrza, zwierzętom daje broń przeciw ich wrogom i t. p. Wszędzie da się zastosować ten pewnik: Natura nic nie działa napróżno. Nic nie stwarza, coby nie znalazło dostatecznych warunków bytu. Miałażby tylko człowieka stworzyć, który pod klątwą swej zguby musi być moralnym, a ta moralność nie miałaby podstawy, uzasadnienia, oparcia? Byłby to jedyny przykład nieprzezorności natury. Musielibyśmy pewnik: natura nic nie działa napróżno, poprawić w ten sposób: Natura nic nie działa napróżno, z wyjątkiem człowieka. Żadnemu ze swych stworzeń nie odmawia warunków potrzebnych do życia, tylko człowiekowi. Najwyższy jej twór został stworzony bez potrzeby, bo się ostać w warunkach istniejących nie może.

A więc istnieje Bóg, prawodawca najświętszy, od którego prawo czerpie moc obowiązującą i sankcję niewzruszoną. Bóg ten musi być samą świętością. »Potrzeba nam bowiem prawa bezwzględnie obowiązującego, któreby nigdy nie zblakło, nigdy nie było odwołane. Prawodawca nigdy nie może chwiać się w miłości dobrego, nigdy nie może słabnąć w nienawiści złego... Tylko taki prawodawca może w duszach naszych wywołać cześć dla siebie... dawać rękojmię, że

nie dlatego nakłada nam uciążliwe naszej naturze obowiązki, iż ma przewagę mocniejszego, ale z miłości porządku, dobra moralnego, świętości niczem nieskalanej.

Chętnie poddam swą wolę pod rozkazy nieskończonego, najświętszego miłośnika dobra i świętości, ale tylko takiego."

Prawodawca, którego potrzebuje prawo moralne, musi być najsprawiedliwszym i bezstronnym w rozdawaniu nagród i kar wymierzaniu. Musi przedewszystkiem umieć przejrzeć nawskroś moralną wartość każdego. Ukryta cnota, maskujący się występek nie powinny ujść Jego wzroku. Niczego nie powinien zapomnieć, nic źle osądzić. Musi też mieć dość potęgi, by nagradzać i karać. Nigdy nie mogą Mu wyschnąć źródła, z których dobrym daje pić szczęśliwość, jak i nigdy nie może Mu zabraknąć kar dla złych. Musimy być pewni, że nikt nie ujdzie Jego wzroku, ani Jego potęgi. Nigdy też nie może przestać miłować i nagradzać dobra, a nienawidzić i karać zła. Dobro, jakie obiecuje, musi całkowicie zapełniać pragnienia serca ludzkiego, a znowu kary, któremi grozi, muszą czynić człowieka nędzarzem i nad wyraz nieszczęśliwcem, inaczej ani nagrody, ani kary nie mogłyby być dostateczną strażą prawa moralnego. Musi też to być mój Stwórca. Bo wtedy tylko zależny jestem już z urodzenia, z natury od Niego, a stąd rodzi się konieczność bezwzględna, jasno rozumem mi dyktowana, posłuszeństwa Jego rozkazom. Nie przemoc Jego, nie siła, nie samowola zmusza mię do posłuszeństwa Jego woli, ale że wszystko co mam i czem jestem, od Niego posiadam, a więc i całkowita zależność od Niego i wdzięczność za dobrodziejstwa, dobrowolnie mi z Jego strony wyświadczone, i świętość Jego woli, zabezpieczająca mi świętość Jego rozkazów, i zestrój Jego prawa z lepszą, szlachetniejszą częścią mej natury — oto co mię zmusza do uległości Jego prawu, co mi nakłada bezwzględny obowiązek posłuszeństwa Jego prawu.

Kantyści nazywają prawo, pochodzące nie ode mnie, ale od osoby poza mną stojącej, choćby nią był Bóg, heteronomją, prawem obcem, które wytworzyć może w nas najwyżej legalność, przymusową uległość prawu, ale nigdy nie wytworzy dobrowolnego, z przekonania płynącego poddania się prawu, czyli moralności we właściwem znaczeniu. Prawo nie ze mnie musi być w sprzeczności z moją naturą, bo jej zadaje gwałt, jako z góry narzucone a przez nią nieuznane. Bo tylko prawo przeze mnie uznane może we mnie zrodzić czyn moralny. Co do świętości takiego prawa muszą też być poważne wątpliwości.

Widzieliśmy już, iż prawo, którego źródłem jest moje »ja«, nie ma żadnej mocy obowiązującej, więc właściwie prawem nie może się nazywać.

Uwagi, któreśmy o świętości, wszechwiedzy, sprawiedliwości Boga-Prawodawcy dopiero co wypowiedzieli, gwarantują nam świętość samego prawa, przez Niego wydanego. Skoro dalej Bóg jest Stwórcą moim, jestem z tego tytułu cały Jego własnością i dlatego mam najściślejszy obowiązek ulegać Jego prawom. Nie mogą też prawa Boże być sprzeczne szlachetniejszym dążnościom mej natury, bo Bóg nie chce przez swe prawa zniszczyć mej natury, ale ją podnieść, oczyścić, uszlachetnić, upodobnić do siebie. Że prawa Boże sprzeciwiają się niższym popędom natury ludzkiej, rzecz zrozumiała, ale pewnie z tego tytułu nikt rozumny nie odmówi prawu Bożemu powinnej uległości. Twierdzić znowu, że tylko prawo, przeze mnie uznane, obowiązuje mię w sumieniu, znaczy uznawać siebie za jedynego swego prawodawcę, wszystkich innych, nawet Boga, o tyle tylko, o ile ich prawa znajdą moją aprobatę. Jest to ubóstwienie człowieka, wyeliminowanie Boga z życia ludzkiego, postawienie przepisów Nieomylnego i Najświętszego przed sąd swego omylnego rozumu i swej tak bardzo do złego skłonnej, a nieraz tak daleko od świętości odbiegającej woli. Tak twierdzić znaczy zaprzeczać wszelkiej religji,

bo ta polega na bezwzględnem posłuszeństwie rozkazowi Boga, skoro tylko człowiek pozna, że pewien rozkaz od Boga pochodzi. Jest to oburzająca emancypacja stworzenia od swego Stwórcy. Jest to dalej zaprzeczenie wszelkiej objektywnej, o powszechnym charakterze moralności. Jest to moralność z dziś na jutro. Bo jeśli mi się jutro spodoba uznać za moralne to, co wczoraj potępiałem, będzie to dla mnie moralnem. Jest to ostatecznie całkowity anarchizm na polu moralności. »Było to przekonaniem wszystkich prawdziwie rozumnych mężów, że prawo moralności nie jest czemś wymyślonem przez ludzi, lecz prawem wiecznem, które przez swoje rozkazy i zakazy panuje nad całym światem, a najwyższą i ostateczną podstawą tego prawa jest Bóg, który odnośnie do wszystkiego wydaje najroztropniejsze przykazania« (Cicero de legibus 2. 4. 8).

* * *

Dowód etyczny Kanta.

Zdaniem Kanta rozum ludzki jest niezdolny udowodnić istnienie Boga. Mimo to trzeba jednak wierzyć w istnienie Boga. Czemu? Bo istnienie Boga jest postulatem moralności. Bez Boga nie ostałaby się moralność, a przynajmnicj byłaby niezupełną.

Dla zrozumienia argumentacji Kanta przypominamy, iż Kant usunął moralność od wpływu Bożego. Prawo moralne dyktuje rozum. Obowiązek czynienia dobrze także rozum człowiekowi nakłada. Słuchać cudzego rozkazu, choćby to był rozkaz Boży, byłoby legalnością, a nie moralnością. Czynić dobrze w nadziei nagrody burzy samą istotę moralności. Autonomja Kanta stała się przecież, jak widzieliśmy, podwaliną dzisiejszej etyki niezależnej od Boga.

Nacóż tedy Kant potrzebował Boga w swej moralnej? Nie nato, by ten Bóg nadawał człowiekowi prawa moralne, by mu nakładał obowiązek, by sankcją

obwarowywał swój nakaz, nie! do tego człowiek wystarczy sam sobie. Zdawałoby się, iż w tego rodzaju systemie niema dla Boga miejsca. Kant Mu je jednak wynalazł, co prawda dość poślednie.

Zdaniem Kanta rozum domaga się istnienia Boga, bo moralność, lubo w tem, co jej istotę stanowi, bez Boga się obejdzie, bez Boga nie miałaby wykończenia. Moralność musi się łączyć ze szczęściem jako kresem swoim, jako koniecznym skutkiem, którego ona jest przyczyną. Ale takie szczęście, jakiego moralność w nagrodę się domaga, może tylko dać Bóg, więc Bóg musi istnieć jako to dobro, które uszczęśliwić może człowieka. Nawet doskonałości Boże wyprowadza Kant ze swego postulatu. »Musi to być istota, mówi o Bogu, wszystko wiedząca, by poznała, jak ja się zachowuję wobec prawa, bo musi poznać nietylko czyn zewnętrzny, ale i intencję wewnętrzną odnośnie do wszystkich możliwych wypadków i całej przyszłości; musi być wszechmocny, by mi dał odpowiednią nagrodę; z tych samych powodów musi być wszędzie obecny, wieczny«[1]).

Krytyka.

Kant, jak widzieliśmy, odmawia zasadzie przyczynowości objektywnej wartości. Służyć ma ona tylko do uporządkowania zjawisk. Zapomocą niej nie można się dostać w świat transcendentalny, do Boga. A jeśli tak, to na jakiej podstawie z moralności, która przecież także jest tylko zjawiskiem psychicznem, można wnioskować o istnieniu Boga?

Moralność w teorji Kanta jest całkiem oderwana od Boga. Człowiek nie przez wzgląd na Boga ma być moralnym, ale przez wzgląd na siebie. Dlaczegoż, pytamy, Bóg taką moralność ma nagradzać? Czemu nie jest obojętnym na to, czy człowiek jest moralnym, czy

[1]) Kritik der praktischen Vernunft V. 146.

nie, kiedy niemoralnie żyjący człowiek nie Boga obraża, ale swoją ludzką godność, a cnotliwy nie przynosi chwały Bogu, a tylko obowiązek spełnia, który mu jego rozum nakłada?

Bogu przypisuje się w dziedzinie moralności tylko rolę podrzędną, dodatkową. Do moralności człowieka nie ma się nic mieszać, a tylko ma zadanie uszczęśliwiać człowieka. Prawodawcą nie jest, ale ma być dla wygody człowieka, czyniąc go szczęśliwym. Czy to rola godna Boga?

Dlaczego moralność ma się kończyć szczęśliwością, jako nagrodą, kiedy wzgląd na nagrodę miał tu na ziemi psuć samą istotę czynu moralnego? A jeśli moralność ma być złączona koniecznie ze szczęśliwością, to czemu tę szczęśliwość sprawiać ma Bóg? Czemu zadowolenie, jakie płynie z spełnionego czynu moralnego, nie jest wystarczającą nagrodą, jeśli nie tu na ziemi, to przynajmniej w życiu pozagrobowem?

Wszystkie poruszone wątpliwości dowodzą, jak w systemie Kanta luźny jest związek między etyką a istnieniem Boga. Dowód tedy Kanta istnienia Boga na etyce oparty, w tej formie, jak go Kant przedstawia, jest niedostateczny. Zwolennicy Kanta, w znacznej większości, okazali praktycznie słabość dowodu Kantowskiego. Zachowali cały system etyczny Kanta, a istnienia Boga zaprzeczyli. Widać w etyce Kanta Bóg jest czemś tylko dodatkowem, zbytecznem, skoro bez Niego system najzupełniej obejść się może.

— — —

3. Dowód z pragnienia szczęścia.

Wrodzone jest człowiekowi pragnienie szczęścia. Pragnienia wrodzone muszą być spełnione. Ale żadne stworzenie tego pragnienia zaspokoić nie jest w stanie. Więc istnieje Bóg, który je zaspokoi.

Przesłanki częścią objaśnimy, częścią udowodnimy.

1. A najprzód jest faktem nie potrzebującym dowodu, że w człowieku jest pragnienie szczęścia. Przedewszystkiem mówi o tem każdemu własna świadomość. Co leży na dnie wszystkich trosk, starań, prac, zabiegów ludzkich? Pragnienie zdobycia szczęścia, usunięcie nieszczęść. Czego chce człowiek ambitny w swej pogoni za sławą, chciwy w swem gorączkowem gromadzeniu bogactw, zmysłowy w szukaniu rozkoszy, żądny wiedzy w ślęczeniu nad książkami? Zdobyć jak najwięcej szczęścia. Każdy szuka tego szczęścia gdzie indziej, na swój sposób, ale wszyscy schodzą się w tem, że szukają szczęścia. Święty i zbrodniarz szukają, po swojemu, tylko szczęścia. Dość każdemu spytać się własnego serca, a ono mu powie, że już z natury prawie bezwiednie ucieka od boleści, chorób, kłopotów, poniżenia, a zato pragnie dobrobytu, radości, wywyższenia, przyjaźni, pokoju. Jak ziemia zeschła deszczu, jak roślina słońca, tak serce ludzkie spragnione jest szczęścia. I dziecko, które ledwie coś rozumie, i starzec nad grobem wyciągają ręce do szczęścia. Ta powszechność w pragnieniu szczęścia dowodzi, iż mamy tu do czynienia z popędem naturalnym, wrodzonym, mimowolnym, nie z nabytym, przypadkowym, wyrozumowanym, od woli naszej zależnym. Tak jak z tego, że wszyscy ludzie pożądają pokarmu, snu, wnosimy, że są to popędy naturalne, wrodzone, tak z powszechnego pragnienia szczęścia koniecznie trzeba wnosić, iż mamy tu do czynienia z popędem naturze naszej wrodzonym.

Do tego samego, co nam doświadczenie mówi, dochodzimy, biorąc pod uwagę najwyższe władze naszej natury, t. j. rozum i wolę.

Rozum nasz z natury swej dąży do poznania prawdy, wola do posiadania dobra. Poznanie prawdy, posiadanie dobra — to szczęście dla rozumu i woli. Pożądamy poznać całą prawdę, posiąść całe dobro — nie tę lub ową prawdę, nie to lub owo partykularne dobro.

Wypływa to z natury rozumu i woli. Zmysłowe poznanie ogranicza się do pewnego tylko rodzaju bytów. Nie tak rozum; jego przedmiotem jest cały byt, czyli prawda cała. Dlatego jego dążność zmierza koniecznie do poznania wszelkiego bytu, czyli wszelkiej prawdy. Dopiero w posiadaniu całej prawdy może czuć zadowolenie, czuć się szczęśliwym; dopóki całej prawdy nie ogarnie, nie może być zadowolonym. Tak samo wola nie może spocząć, dopóki nie posiądzie całego dobra, bo jej przedmiotem jest dobro jako takie. — A więc dopiero wtedy ustanie z naszej strony pogoń za prawdą i za dobrem, kiedy posiądziemy przedmiot, który będzie samą prawdą, samem dobrem; wtedy dopiero będziemy się czuli całkiem szczęśliwi.

Możemy się wreszcie powołać na zgodne zapatrywanie wszystkich szkół filozoficznych. Choć filozofowie tak bardzo zresztą we wszystkich niemal poglądach między sobą się różnią, w tem jednak się zgadzają, iż pragnienie szczęścia leży w naszej naturze.

Arystoteles ten właśnie rys natury ludzkiej, pragnienie całkowitego szczęścia, kładzie jako podwalinę swego systemu etycznego. Plato wraca często w swych dialogach do tego powszechnego faktu. Nawet stoicy, tak zresztą wstrzemięźliwi w szukaniu przyemności, uznają szczęśliwość celem etycznym człowieka[1]). Za nimi idzie stoik nowszych czasów — Kant. „Być szczęśliwym, powiada Kant, jest koniecznem pożądaniem każdej rozumnej istoty i nieuniknionym podstawowym motywem jego władzy pożądania«[2]). Że eudajmoniści dzisiejsi tej samej hołdują zasadzie, jest rzeczą w ich systemie naturalną. Nawet pesymista Schopenhauer przyznaje się do tego zapatrywania: »Człowiek pragnie bezwarunkowo swój byt zachować, chce bezwarunkowo być wolnym od boleści, chce możliwie najwyższej sumy

[1]) Diogen. Laert. VII, 127.
[2]) Kritik der prakt. Vernunft, 123.

dobrobytu«[1]). Podobnie Hartmann: »Człowiek chce możliwie wszechstronnej, trwałej rozkoszy, t. j. szczęśliwości«[2]). Słusznie tedy mówi H. Spencer: »Żadna szkoła nie może się uchylić od stawiania przyjemności jako najwyższego celu moralnego, jakimkolwiek mianem zresztą go określa: zadowolenie, radość, szczęśliwość«[3]).

Pragnienie szczęścia jest tedy faktem powszechnym i dowiedzionym. Jakiego szczęścia pragnie serce ludzkie? Dowody powyższe wykazały, iż pragnie szczęścia zupełnego, całkowitego, a więc takiego, któreby było wolne od wszelkiego zła, a zawierało wszelkie dobro. Wtedy dopiero czułoby się serce zadowolone, spokojne, przestałoby dążyć do nowego przedmiotu szczęścia. Bo szczęście, w którem się znajdą jakieś braki, pozostawi niezapełnione pragnienia serca, a tem samem nie da mu zupełnego zadowolenia, jakiego pożąda, gdy dąży za szczęściem.

2. Czy to pragnienie całkowitego, zupełnego szczęścia musi być gdzieś spełnione? Oczywiście, że tak, o ile jednakże człowiek własną winą temu nie przeszkodzi. Natura nic nie działa napróżno, bezcelowo. Pragnienie szczęścia, wlane nam przez naturę, jest obietnicą natury, że możemy to szczęście osiągnąć. Natura, wlewając nam pragnienie szczęścia, każe nam szczęścia szukać i wierzyć, że je znajdziemy. Natura nie kłamie, natura kocha prawdę. Okazała to, dając nam zmysły i rozum, przystosowane do znalezienia prawdy, i wlewając w duszę naszą miłość prawdy. W całej przyrodzie tak jest, że każdemu przymiotowi, popędowi odpowiada pewien przedmiot. Oko ma barwy, ucho tony; instynkt zwierzęcy ma ochraniać zwierzę przed zagładą, wskazywać mu środki utrzymania — i w rzeczy samej zwierzę, idąc za swym instynktem, znajduje przedmiot, instynktem wskazany.

---

[1]) Die beiden Grundprobl. der Ethik II, 196, § 14.

[2]) Das sittliche Bewusstsein, str. 20.

[3]) Thatsachen der Ethik, Stuttgart 1879, S. 50.

Z natury przymiotów, instynktów, popędów zawsze poznać można, do czego natura przeznaczyła daną jednostkę.

Miałżeby tylko człowiek stanowić wyjątek natury? Natura dałaby mu popęd do takiego szczęścia, którego w rzeczywistości niema, kazałaby mu do czegoś dążyć, co jest chimerą, urojeniem, fata morgana. A więc oszukałaby go, w nim jednym okazałaby się kłamliwą, dla niego tylko byłaby macochą. Człowiek byłby wtedy czemś monstrualnem, tworem samych sprzeczności. I on, korona i arcydzieło natury, byłby w daleko gorszem położeniu od zwierzęcia. Bo zwierzę, gdy się nasyci i niskie popędy swej natury zaspokoi, całkowicie jest szczęśliwe. O szczęściu doskonałem, wykluczającem zło a obejmującem wszelakie dobro, nic nie wie i dlatego go nie pożąda. Jego pragnienia nie idą w nieskończoność jak u człowieka. Człowiek przeciwnie posiada niczem nienasycony głód całkowitego szczęścia. W pogoni za niem, nie ma spokoju ani wypoczynku, pchany tym ideałem szczęścia bez skazy, jaki mu przedstawia najwyższy jego przymiot, wynoszący go ponad całą naturę, jego rozum. Gdyby więc tego szczęścia nigdzie i nigdy nie mógł osiągnąć, nie z własnej winy, ale dlatego, że takiego szczęścia nigdzie niema, byłby godnym politowania, nędzniejszym od zwierzęcia, i to właśnie przez to, co go wynosi nad zwierzę, co stanowi jego najwyższą chlubę, przez swój rozum.

Możnaby podnieść przeciw naszym wywodom, że u zwierząt, a i w samym człowieku jest wiele popędów, które nigdy nie będą zaspokojone, których w pewnych razach nawet zaspokajać nie wolno. A zatem, mógłby kto zarzucić, z tego, że jest popęd do szczęścia w człowieku, nie wypływa, że człowiek musi takie szczęście osiągnąć.

W człowieku jest wiele sił, wiele popędów, wiele też celów człowiek mieć może niższych i wyższych. Naturalnie i siły, i popędy, i cele muszą być tak zhar-

monizowane, żeby sobie nie przeszkadzały, ale przeciwnie, by współdziałały w osiągnięciu najwyższego celu. Harmonja taka musi być przyjęta, bo jedna jest natura w człowieku, która, gdy dąży do najwyższego celu, winna mieć w swych siłach pomoc, a nie przeszkodę. W jaki sposób tę harmonję się uzyska i co stanowić będzie cel najwyższy natury? Nie inaczej, rzecz prosta, tylko przez podporządkowanie celów niższych wyższym, a tych najwyższym. Takie jest prawo w całej naturze, że co niższe, bywa wyższemu podporządkowane. Świat nieorganiczny służy organicznemu, roślinny zwierzęcemu, zwierzęta człowiekowi. Najwyższe władze w człowieku to rozum i wola, a najwyższe ich cele będą zarazem najwyższemi celami natury ludzkiej. Natura przez nie poznaje i dąży do swego najwyższego celu. Cel najwyższego wodza jest też celem całej armji. Celem najwyższym rozumu i woli to szczęście. A więc cele popędów niższych o tyle tylko mogą i powinny być osiągnięte, o ile to potrzebne i odpowiada szczęśliwości zupełnej, jakiej rozum i wola pożądają. Wiele zaś jest popędów niższych w człowieku, bez których zaspokojenia zupełne szczęście może być osiągnięte, a nawet zaspokojone mogłyby przeszkodzić temu najwyższemu celowi, więc nic dziwnego, że mogą nie być, ewentualnie nawet nie powinny być zaspokojone. Popęd do szczęścia zupełnego już niema nad sobą wyższego celu[1]), więc gdyby ten nie został zaspokojony, sprzeczność byłaby w naturze, niema zaś takiej sprzeczności, gdy popędy niższe nie zostaną zaspokojone. Zwierzęta pożądają tylko dóbr partykularnych i z obecnej chwili, nie pragną jakiejś nieskończonej i wiecznej szczęśliwości. Pragnienie zwierząt bywa najczęściej zaspokojone. Człowiek, król stworzeń, n i g d y b y swego pragnienia szczęścia nie zaspokoił, o ileż byłby nędzniejszym od zwierząt!

[1]) Według zasad teistycznych szczęście duszy polega na poznawaniu i miłowaniu Boga.

Jeśli kiedy zwierzęta nie osiągną szczęścia chwilowego, rzecz to zrozumiała. Zwierzęta nie są sobie celem, ale są dla człowieka. O tyle tylko swe cele osiągają, o ile cele wyższe nie staną temu na przeszkodzie.

3. A teraz dalsze pytanie: kto człowiekowi zaspokoi owo pragnienie nieskończonego szczęścia? Żadne stworzenie tego nie jest w stanie uczynić. Przebiegnijmy, by się o tem przekonać, choć pobieżnie te dobra, w których ludzie zwykle choć bezskutecznie szukają zaspokojenia trawiącego ich pragnienia szczęścia. Tylko dobro, które całą prawdę (cały byt) w sobie zawiera i wszystko dobro, może nas uszczęśliwić. Takiem dobrem nie jest i nie może być żadne dobro stworzone, bo ono tylko cząstkę prawdy i dobra zawiera, a więc tylko dobro nieskończone, nieskończona prawda może pragnienie serca ludzkiego szczęścia zaspokoić. Oczywiście dobro realne rzeczywiste, bo cała dążność woli jest do posiadania dobra realnego, nie zaś wymarzonego tylko.

Aby jakieś dobro mogło nas całkowicie uszczęśliwić, winno, jak już tyle razy mówiliśmy, usuwać od nas wszelkie zło, a użyczać nam wszelkiego dobra, czyli zaspokajać wszystkie nasze pragnienia. Z tego już wypływa, że takie dobro winno być stałe i niezmienne. Gdyby je bowiem można było utracić, to sama już obawa utraty zatrułaby nasze szczęście. Musi też być dostępnem wszystkim ludziom, bo wszyscy z natury pożądają szczęścia.

Dobra ziemskie mogą być zewnętrzne i wewnętrzne. Do pierwszych należą np. majątek, sława, potęga, cześć i znaczenie u ludzi; do dóbr wewnętrznych zaliczają się dobra ciała i duszy.

Dobra zewnętrzne są niestałe, zmienne, łatwo mogą być utracone. Jak łatwo nawet najszlachetniejszy człowiek może spaść ze szczytu sławy w przepaść wzgardy i zapomnienia! Jak mało jest na ziemi dzieci

szczęścia! Nazywają się słusznie dobra zewnętrzne dobrami losu, bona fortunae, bo od losu najczęściej zależą, nie od własnej zasługi, ale od rodu, z jakiego kto pochodzi, od zdolności, od środowiska, w którem kto żyje i t. p. Posiadanie dóbr zewnętrznych nie usuwa zła wszystkiego i nie może serca zaspokoić. Mimo tych dóbr serce nasze czuć może ogromną pustkę w sobie i być niezadowolone, owszem, może być szarpane zazdrością, nienawiścią, bojaźnią, smutkiem, gniewem i innemi namiętnościami. Wszystkiemi dobrami świata nie kupisz pokoju serca. A jak często przy dobrach zewnętrznych brak dóbr wyższych, które stanowią prawdziwą wartość człowieka! Czy zawsze idzie w parze z dobrami zewnętrznemi cnota, mądrość, szlachetność serca, miłość dla bliźnich?

Te same uwagi odnoszą się do dóbr ciała. Siła, zdrowie, piękność, zmysłowe przyjemności, jakże są zmienne, kruche i nietrwałe! Nie potrzeba wobec codziennego doświadczenia tego dowodzić. Dość zwiedzić szpitale, by się o niestałości dóbr ciała przekonać. A choćby kto posiadł wszystkie dobra ciała, jak wiele jeszcze brakowałoby mu do prawdziwego szczęścia! Wszak dusza pragnie także swego pokarmu, cenniejszego nad dobra ciała. Przejdźmy już do dóbr duszy. Zwróćmy uwagę na dwa dobra duszy, które, gdyby szczęście całkowite było możliwe na ziemi, powinnyby je dać człowiekowi, t. j. na wiedzę i cnotę. Jak niedoskonała wiedza nasza nawet u najuczeńszych! Wiele to nierozwiązanych zagadek otacza nas ze wszech stron! Wiele trudu kosztuje nabycie wiedzy, a jak często błąd czepia się prawdy. Jak mała garstka tych, którzy się wiedzy oddać mogą! A przecież poszukujemy przedmiotu szczęścia, któryby był przystępny dla wszystkich. A więc wiedza nim nie jest. Może cnota? Ma i cnota swe kolce. Jak wiele ofiar, trudów, walk ze sobą, cierpień, nieraz aż ofiary z życia wymaga cnota i pociąga za sobą! Jak łatwo i szybko z trudem i długo

nabywaną cnotę utracić! W każdym razie nie jest to szczęście, którego spragniona jest dusza nasza.

A więc skoro żadne dobro stworzone nie jest w stanie nasycić serca ludzkiego, a pragnienie to musi być nasycone, jeśli nas natura nie oszukuje, co jest niemożliwem, więc musi być dobro niestworzone, samo dobro, bez przymieszki zła — musi być Bóg. »Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie odpocznie w Tobie«[1]), mówił prawdziwie św. Augustyn. Popęd człowieka do szczęścia doskonałego jest bezwiedną tęsknotą za Bogiem, ciążeniem duszy ludzkiej ku Bogu. »Wszyscy ludzie tęsknią za bogami«, śpiewał stary Homer[2]).

---

[1]) Confess. I. 1.
[2]) Odyss. III. 48.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Istota Boga. Panteizm.

Dowody, któreśmy powyżej na istnienie Boga przytoczyli, odsłaniają nam przynajmniej w głównym zarysie także i istotę Bożą.

Widzieliśmy, że wszystko, co zmienne, ograniczone, co zależne, nie ma w sobie racji bytu, ale w Bogu. Więc tylko Bóg jest istotą samą ze siebie, niezmienną, nieskończenie doskonałą, niezależną. Natura zatem Boża to natura swego rodzaju. Między nią a naturami stworzonemi niema współmierności, ona przechodzi jakościowo wszystko, co stworzone.

Natura Boża to oczywiście n a t u r a r e a l n a, skoro stworzeniom daje byt realny. A jako realna musi być o k r e ś l o n ą, i n d y w i d u a l n ą, bo tylko indywidua istnieją w rzeczywistości.

Od Boga pochodzi ład i porządek we wszechświecie. On jest naszym Prawodawcą, On będzie kiedyś przedmiotem naszego szczęścia. Musi to więc być istota rozumna, z wolną, najświętszą wolą. Jest tedy Bogiem o s o b o w y m. Posiada więc wszystkie cechy osoby. Osoba bowiem jest to istota rozumna, samodzielnie istniejąca i działająca. Taką osobą w najściślejszem słowa znaczeniu jest Bóg.

Z tem pojęciem Boga stoi w rażącej sprzeczności t. zw. monizm.

Nazwa monistów obejmuje materjalistów i panteistów. Materjaliści nazywają się monistami, bo uwa-

żają materję odwieczną, ze siebie istniejącą, za jedyną twórczynię wszechświata. Materja, rozwijając swe siły, powołuje różne jestestwa do bytu, nie wyjmując człowieka.

Objawy duchowe w człowieku są także tylko objawami sił materjalnych, wydzielinami, jak powiadają, mózgu, tak jak żółć jest wydzieliną wątroby.

Nie będziemy szczegółowo zbijali błędów materjalizmu. Dowody, podane przez nas na istnienie Boga, aż nadto wykazują, iż materja nie może istnieć sama ze siebie, ani być twórczynią wszechświata. Bliżej zajmiemy się panteizmem.

Zdaniem panteistów wszystko, co istnieje, jest tylko jednej substancji wypływem, ewolucją czy manifestacją. Substancja ta jedna jedyna we wszystkiem to bóstwo, wszechbyt, absolut. Nie jest ona materjalną ale i nie jest duchem w znaczeniu teistów. Jest czemś nadmaterjalnem. Nie ma określonej, indywidualnej natury, jest czemś ogólnem. Może być wszystkiem, choć sama w sobie jest nicością. Posiada rozum i wolę i myśl, ale nie ma świadomości swej myśli, stąd Hartman nazywa ją nieświadomem (das Unbewusste). Nie jest oczywiście osobą, boby musiała być czemś konkretnem, określonem, indywidualnem, czemś rozumnem, a takiego Boga nie chcą panteiści, bo im niewygodny. Przed takim Bogiem byłby człowiek odpowiedzialny za swe czyny. Więc czemże jest Bóg panteistów? Jest zasadą (Urgrund) wszechświata, jest nieświadomem (das Unbewusste), jest prawolą (Urwille), jest absolutem, prabytem.

Jakże teraz z tej substancji jednej jedynej świat powstał? Różne są formy panteizmu, stąd różne na to pytanie odpowiedzi.

Zdaniem jednych, świat się wyłonił z substancji bożej, tak jak dziecko się rodzi z łona matki, tak jak strumyk wypływa ze źródła, jak promień ze słońca. Jest to t. zw. panteizm emanacyjny. Zdaniem innych,

dziś najliczniejszych panteistów, świat cały jest tylko objawem, manifestacją tej jednej substancji, jej przypadłością, przymiotem, czynnością, fenomenem, modyfikacją.

Świat, zdaniem dawniejszych realistów-panteistów, jest jedną jedyną, ciągłą, nieprzerwaną, olbrzymią boską substancją.

Rzeczy poszczególne są tej substancji zgęszczonemi punktami, jej członkami. W każdym razie czy rzeczy wszystkie są jedną niepodzielną substancją, czy też każda rzecz stanowi dla siebie całość samoistną, w każdym razie, mówię, jedna jedyna w nich substancja absolutu się znajduje.

Jeszcze zdaniem innego odcienia panteistów, zwanego ewolucjonizmem, substancja ta jedna jedyna rozwija się w coraz doskonalsze jestestwa, aż w człowieku osiąga szczyt doskonałości i w nim przychodzi do świadomości siebie. Człowiek tedy jest najdoskonalszym objawem, terminem rozwoju absolutu. Rozwój ten odbywa się z bezwzględną koniecznością. Zdaniem Spinozy, ojca dzisiejszego panteizmu, bóstwo, owa substancja absolutu, z niezliczonych swych przymiotów objawia tylko dwa: rozciągłość i myśl. Świat materjalny i dusza ludzka są zrealizowaniem tych dwóch przymiotów.

Schopenhauer i Hartmann nazywają ową substancję prawolą. Otóż według nich owa prawola, oczywiście nieświadoma siebie, gnębiona jakimś wewnętrznym bólem, wydała z siebie, jakby chcąc ulżyć temu bólowi, świat. Skoro w człowieku przyszła do świadomości siebie, przekonała się, że źle zrobiła, wydając świat ze siebie. Świat jest tak zły, że wcale z niego owa substancja nie ma pociechy, ale przeciwnie najstraszniejsze w nim ponosi męczarnie. Dąży tedy owa prawola do zniszczenia świata i do powrócenia do dawnego stanu nicości, względnie lepszego od stanu obecnego.

Krytyka panteizmu.

Bóg panteistów to substancja nieokreślona, ogólna. Ponieważ byt ogólny jako realny istnieć nie może, przeto panteiści zmuszeni są nadawać mu pewne realne formy, a więc byt ów rozwija się w różne jestestwa lub przybiera różne postaci. Nie da się oczywiście pojąć rozwój bytu, który sam przez się istnieć nie może, który, nim zacznie się rozwijać, żadnej określonej, realnej, jednostkowej nie ma postaci. Co się rozwija, już musi wprzód być i mieć jakąś formę. Byt panteistów sam w sobie jest nicością i bytem zarazem, wbrew zasadzie sprzeczności.

Rozwój bez wpływu zewnętrznej przyczyny! Przecie to jest rzeczą niemożliwą. Nic samo z siebie, bez wpływu z zewnątrz, nie przechodzi z jednego stanu w drugi. To zasada niezbita, doświadczeniem i argumentacją a priori stwierdzona. Wykazaliśmy już jej prawdziwość[1]).

Ale idźmy dalej. Absolut staje się kamieniem, to znowu rośliną, zwierzęciem, wkońcu człowiekiem! A więc ta sama substancja, ta sama liczebnie w jednych rzeczach jest nieżyjącą, w innych żyjącą, w jednych wodą, w innych ogniem, w jednych nierozumną, w innych rozumną, w sobie nieskończoną i zewszechmiar doskonałą, konieczną, a w swych objawach ograniczoną, zmienną, pełną niedoskonałości. Przecież to są widoczne sprzeczności! Cechy sobie sprzeczne nie mogą tworzyć bytu. Zyjące nie może być zarazem nieżyjącem, rozumne nierozumnem, skończone nieskończonem, byt konieczny bytem przygodnym, tak jak nie może coś być i nie być równocześnie, być czarnem i równocześnie białem. Zasada sprzeczności i tożsamości, zasady, na których gruntuje się całe myślenie ludzkie, nie pozwalają na takie kombinacje! Albo i Spinozy substancja, ujawniająca się dwoma przymiotami:

[1]) Zob. Dowód kosmologiczny.

cała rozciągłością i cała duchem! Ależ duch jest bytem niezłożonym, niepodzielnym, a rozciągłość da się na części dzielić, więc znowu ta sama substancja złożona z cech [1]) sprzeciwiających się sobie.

Owa substancja, zdaniem panteistów, jest wprawdzie myślą i wolą, ale nieświadomą myślą i nieświadomą wolą! W tem znowu sprzeczność. Wszak niema myśli jak tylko w duchu świadomym swej myśli. U ludzi myśl zawsze jest połączona ze świadomością, a więc analogja każe to samo przyjąć w każdej myślącej istocie. Panteiści powołują się na przyrodę, która działa celowo, choć nieświadomie, a więc, mówią, myśli, choć nieświadomie. Z tego faktu wcale nie płynie taka konkluzja, bo i maszyna, przez człowieka sporządzona, działa celowo, choć sama o tem nie wie. Działa celowo, bo myśl ludzka, świadoma celu, ową maszynę celowo sporządziła. Podobnie i myśl Boża, świadoma celu, celowo nastroiła przyrodę i do celowego zmusiła ją działania. Jakżeż, pytamy, ów nieświadomy siebie absolut staje się w człowieku myślącym świadomie? Bez niczyjej zewnętrznej pomocy przechodzi ze stanu niedoskonałego w doskonalszy? Widzieliśmy już, że to jest niemożliwe. A w tych miljonach tworów absolut pozbawiony świadomej myśli, ciągle zmienny, niedoskonały, nieosobowy, jakże godny pożałowania! A w człowieku ta świadoma myśl absolutu jak ograniczoną, pełną błędów, zwątpień, niepewności, niezdecydowania!

Nędza panteistycznego absolutu okazuje się dopiero w całej pełni na polu moralnem. Absolut ów

---

[1]) Pomijam tę formę panteizmu, która twierdzi, iż drzewa, rzeki, zwierzęta, ludzie to jedna, ciągła, nieprzerwana, olbrzymia substancja. Forma ta jest rażąco sprzeczna z doświadczeniem i świadomością każdego. Doświadczenie mi mówi, że ciała istnieją na różnych odległych od siebie przestrzenią miejscach. Każda roślina z innego powstaje nasienia. Świadomość własna mię upewnia, że ja jestem przyczyną różnych czynności i podmiotem różnych stanów: ja cierpię, ja myślę, ja pragnę... każdy za swe czyny odpowiada.

rozwija się z koniecznością w człowieka świętego, ale i w rozpustnika, kłamcę i bezbożnika. Człowiek ani za świętość, ani za występek nie jest odpowiedzialny, bo mu brak wolnej woli. Zniesiona różnica między dobrem a złem, cnotą a występkiem, Bóg panteistyczny rozwija się z fatalną koniecznością w indywidua ludzkie najgorszych obyczajów. Według wyznania Spinozy[1]) owa boska substancja nietylko podlega smutkowi, zwątpieniu, zazdrości, ale okrucieństwu, pijaństwu, chciwości, rozpuście, wyrzutom sumienia. Człowiekowi, jako najwyższemu wykwitowi bóstwa, wszystko wolno. Niema występku, któregoby mu ktoś śmiał wzbronić. Ale ponieważ z takiego stanu wyłoniłaby się walka wszystkich przeciw wszystkim, więc człowiek rezygnuje ze swych praw na rzecz państwa. Wskutek tego państwu należy się bezwzględne posłuszeństwo, choćby największą zbrodnię lub największy nonsens rozkazywało.

Okrutna i głupia zarazem moralność!

Czy taki Bóg, zmienny, nieświadomy swych czynności, podległy chorobom, śmierci, a przytem występny w bardzo wielu jednostkach ludzkich, może być owym Bogiem, którego serce nasze pragnie, od którego wygląda pomocy, którego o tę pomoc prosi, który zaspokoić ma niczem nieugaszone pragnienie szczęścia? Czemże różni się w konsekwencjach panteizm od materjalizmu? Niczem wogóle. W materjalizmie cnota czy występek są koniecznym objawem materji, jej wydzieliną; w panteizmie jest koniecznym objawem absolutu. Panteizm jest zniesieniem wszelkiej religji, boć przecie nikt rozumny nie będzie czcił, wzywał pomocy panteistycznego boga. Panteizm jest zakapturzonym ateizmem. Dobrze powiedział Schopenhauer, że panteizm jest tylko eufemicznem wyrażeniem na oznaczenie ateizmu.

Panteizm pozoruje swój system takim argumentem: Rozum ludzki dąży we wszystkiem do syntezy.

[1]) Etica p. 3.

We wszystkich umiejętnościach jest dążność do sprowadzenia twierdzeń każdej z nich do możliwie najmniejszej ilości zasad, do możliwie jednolitego objaśnienia faktów. A właśnie tej właściwości rozumu ludzkiego odpowiada najzupełniej system monistyczny. Wszędzie widzi jedną substancję, jeden absolut. Jakże wobec monizmu niezgodnym z naturą ludzką jest dualizm teistyczny!

Monizm ma w tem rację, że przy objaśnieniu wszechświata żąda systemu jednolitego. Błądzi atoli, kiedy we wszystkich rzeczach widzi tylko jedną substancję, substancję bożą, mimo istotnych w nich różnic. Zasada jednolitości nie domaga się tego. Zasadzie tej staje się w systemie teistycznym zadość. Wszak w tym systemie wszystko, co jest we wszechświecie, z jednej ostatecznej przyczyny pochodzi, nią się tłumaczy i do niej dąży jako do swego ostatecznego celu. Oto monizm uprawniony! Teizm nie jest skrajnym dualizmem. Prawda, teizm nie identyfikuje Boga ze światem, jak to czyni panteizm wbrew zdrowemu rozumowi, ale nie stawia świata obok Boga jako dwie zasady niezależne od siebie, lub wrogo nawet przeciw sobie występujące. Taki skrajny dualizm uprawiali gnostycy, manichejczycy, stawiając obok siebie odwieczną, niezależną materję i Boga osobowego. Choćby zresztą panteizm bardziej odpowiadał zasadzie jednolitości, wobec sprzeczności panteizmu z faktami i zdrowym rozsądkiem, widocznie ta bezwzględna jednolitość panteistyczna jest przesadną i wskutek tego fałszywą. Winno przeto samo pojęcie jednolitości systemu być swej krańcowości pozbawione lub całkiem zarzucone. Bo nie jest rzeczą wskazaną dla dogodzenia ulubionej myśli, choćby p o z o r n i e bardzo głębokiej i wielkiej, zamykać oczy na fakta, na rzeczywistość, na logikę i gwałtem te względy poświęcać owej ulubionej myśli. Przeciwnie raczej myśl pewną, system apriorystyczny, choćby najsympatyczniejszy, trzeba porzucić, gdy jest w niezgodzie z faktami.

Jeszcze jeden i drugi sofizmat panteistów!

Gdyby poza Bogiem była jeszcze jaka druga substancja, Bóg byłby niedoskonały, bo nie zawierałby doskonałości owej substancji. Możnaby też przez dodanie substancji świata do substancji bożej powiększyć tę ostatnią, co jest rzeczą niemożliwą, bo co jest nieskończone, powiększyć się już nie da. Niema tedy poza Bogiem innej substancji.

Odpowiedź na ten zarzut jest łatwa. Bóg w swej nieskończenie doskonałej substancji zawiera wszystkie doskonałości rzeczy stworzonych, nie w ten sposób, jak one się znajdują w stworzeniach, ale w najdoskonalszy, przeto ani Mu brak jakiej doskonałości stworzeń, ani doskonałości stworzeń, dodane do doskonałości Bożej, powiększą tę ostatnią. Tak np. żeby rzecz oświetlić przykładem, władza ministrów, dodana do władzy cesarskiej, jej nie powiększy, bo władza ministrów jest tylko uczestnictwem władzy monarszej i na niej cała się wspiera. Światło świecy, dodane do światła słonecznego, nie powiększy mocy światła słonecznego, ani wiedza dziecka, dodana do wiedzy jego nauczyciela, nie powiększy tej ostatniej.

Bóg musi być, powiadają, czemś nieokreślonem, nieosobowem, bo wszelkie określenie, osobowość, a więc wyodrębnienie nastąpić może jedynie przez zakreślenie pewnych granic.

Bóg wyróżnia się, odpowiadamy, od wszystkiego, co Nim nie jest, nie ograniczeniem doskonałości, ale pełnią doskonałości. Kiedy każde stworzenie posiada doskonałości tylko w pewnych granicach, bardzo zresztą ciasnych, Bóg nie zna granic w swych doskonałościach i tą właśnie pełnią się wyodrębnia od wszystkich stworzeń. Ta pełnia stanowi też Jego najwyższą indywidualność. Osobowość znowu nie jest ograniczeniem doskonałości, ale cechą, dającą samodzielność bytu i działania.

Według myślicieli chrześcijańskich, stworzenia uczestniczą w bycie bożym. A tak głosi i panteizm.

Myśliciele chrześcijańscy nigdy nie twierdzili, że stworzenia mają tę samą substancję, co Stwórca. Przeciwnie, twierdzą, że między naturą i przymiotami Stwórcy i stworzeń istnieje nieskończona jakościowa różnica. Uczestnictwo polega na tem, że Stwórca dał stworzeniom naturę i doskonałości, które są słabem tylko odbiciem i podobizną natury i przymiotów Jego. Od podobizny do tożsamości z oryginałem daleka droga!

Franciscan Fathers, Minor Conventuals
ELLICOTT CITY, MARYLAND

Franciscan Fathers, Minor Conventuals

ELLICOTT CITY, MARYLAND